إبداعات
العلّامة الطباطبائي الفلسفيّة
في الحكمة المتعالية لصدر الدّين الشّيرازي (المُلّا صدرا)

- الدكتور الشيخ مظاهر شهراني الكُرّاني -



دار الولاء
لصناعة النشر

www.daralwalaa.com



«إبداعات»

محمّد حسين الطباطبائي الفلسفية

في الحكمة المتعالية

لصدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي



الرويس، شارع الرويس، بيروت - لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com
P.O. Box: 307/25 | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-274-6

«إبداعات» محمّد حسين الطباطبائي الفلسفية في الحكمة المتعالية.
لصدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي

المؤلف والمحقق: الدكتور الشيخ مظاهر شهراني الكُرّاني.

الناشر: دار الولاء لصناعة النشر.
الطبعة: الأولى بيروت_لبنان ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م

إخراج فني وتنفيذ:

eight
press & production

www.8eightproduction.com | 00961 3 017 565

«إبداعات»

محمّد حسين الطباطبائي الفلسفية في الحكمة المتعالية لصدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي

تأليف

الدكتور الشيخ مظاهر شهراني الكُرّاني



دار الولاء

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المواضيع

الإهداء

إلى الحكماء الإسلاميّين من الكندي والفارابي إلى الآن، ولا سيّما الحكيم المتألّه صدرالدين محمّد الشيرازي وحكيم العصر السيد محمّد حسين الطباطبائي.

إلى الحكماء من أُسر المؤمنين المستضعفين الّذين غابت آثارهم وأسماؤهم عن تاريخ الفلاسفة والحكماء.

إلى أساتذتي من المرحلة الابتدائيّة إلى الدكتوراه والأساتذة الحوزوية.

إلى أخي الشهيد العماد وهاب شهراني.

إلى والديّ.

إلى الاخوتي والأخواتي.

مقدمة للأستاذ الدكتور فكتور الكِك

ملّا صدرا الشيرازي مؤسّس مدرسة فلسفيّة ـ عرفانيّة إشراقيّة عرفت بالحكمة المتعالية.

فهي، من جهة، أخذت بمعطيات الفلسفة المشائيّة، ومن جهة أخرى استبطنت مسالك الطرق الصوفيّة والمعارج العرفانيّة، إضافةً إلى توجهات علم الكلام الإسلامي وحكمة الإشراق السهرورديّة.

إلّا أنّ حكمته المتعالية تجاوزت هذه المعطيات والمسالك والتوجهات لتقيم بناء جديداً لحقيقة الوجود وما وراءه، في إطار نظام فكريّ روحانيّ خلّاق. لهذا، يمكن القول إنّ لبوس مدرسته مشّائيّ، لكنّ روحها إشراقيّة بالمعنى السهروردي وأوسع، إضافةً إلى أنّه حوّل مسائل علم الكلام إلى مسائل فلسفية. إنّه البحر تغذيه الأنهر والسواقي، لكنّه يبقى البحر الزخار القائم وجوده بذاته.

بعبارة أخرى يمكن القول إنّ مدرسة ملّا صدرا لم تأخذ بالعقل وحده هادياً لها كما في الفلسفة المشائيّة، ولم تكتف بالإلهام والإشراق كما في مسلك التصوّف والعرفان الذي يتّهم العقل بالعجز عن إدراك الحقيقة، بل جمعت بينهما، وأضافت إليهما الوحي الإلهي مصدراً جوهرياً يهدي إلى الحقيقة ويطمئن الإنسان[١].

والجدير بالذكر في هذا السّياق أنّ صدر الدين الشيرازي لم يتنكّر لأيّ رأي أو منحىً، إن هو وجد فيه حقيقة أو صلاحاً، لذلك، تراه، مثلاً، يأخذ بآراء الغزالي (أبو حامد، محمد) في الأخلاق، بل يتبناها، وكذل بنحوٍ في أخذه بآراء فخر الدين الرازي

(١) أسّس هذا التوجه شهاب الدين السهروردي في كتابه **حكمة الإشراق** الذي جمع فيه بين الفلسفة والعرفان. راجع بحث فكتور الكك بعنوان «الحكمة جامعة الفلسفة والعرفان»، في كتاب **ندوة الفلسفة والتصوف**، منشورات اليونسكو، بيروت، ٢٠٠٦، ص٣٧ـ٤٩.

في بعض المسائل الكلاميّة والفلسفيّة ويبدي إعجابه بها، إلا أنه لم يعتبرهما فيلسوفين كاملي العدة شأن الفلاسفة المشهود لهم.

فإذا عدنا إلى مدرسة ملّا صدرا لم نُلْفِها توليفيّة تجمع بين الفلسفة والعرفان والإشراق السهروردي الذي مهد لها الطريق وحسب، بل هي تجاوزيّة، في الوقت نفسه. وهذا يعني أنها تجاوزت الجمع كما حكمة الإشراق بين العقل والذوق أو العقل والجذب الوصوليّ إلى ما سماه ملّا صدرا نفسه «الحكمة المتعالية». بمعنى آخر، رفع ملّا صدرا الحكمة إلى الملأ الأعلى[١]، فهو، من ناحية، شدّد أكثر من الإشراقيّين على معاناة الشهود والكشف وإدراك الحقائق الكونيّة وحلّ المسائل الفلسفيّة المعقدة عن طريق الرياضة الروحيّة والتعبّد والتهجّد المؤدية إلى الاتصال بعالم ما وراء الحسّ الذي يعتبره الحسّ الحقيقي[٢]، ومن جهة أخرى لا يكتفي بذلك، بل عمد إلى تسخير الاستدلال العقلي، واستخدام المصطلحات الفلسفية المعهودة لتبيين الحقائق التي بلغها عن طريق الشهود، واستترت في الاستدلال المنطقي. وقد أدرك تميّزه هذا وأشار إليه في مقدمة كتابه: الأسفار.

بهذا تكون «الحكمة المتعالية» جامعة لجميع التيارات الفكريّة والروحيّة التي سعت، عبر تاريخ الإنسانيّة، إلى كشف الحقيقة، إذ كان هذا المصطلح، لدى الشعوب القديمة، شرقيّة وغربيّة، يشمل، إضافة إلى المفهوم الفلسفيّ، العلوم الطبيعية والرياضيات بحيث توافرت له رؤية شاملة للوجود.

زد على ذلك أنّ الحكمة مصطلح قرآني يستدعي تكراره في الكتاب العزيز انتباه الذي يعتبرون، مثل صدر الدين، لأنّه من أولي الألباب. فقد ورد فيه تسع عشرة مرة: وقرن بالكتاب: (من كتاب وحكمة) من الكتاب والحكمة.. كما قرن بآيات اللّه (من آيات اللّه والحكمة) كذلك اعتبرت الحكمة نعمة خاصة يفيض بها اللّه على من يصطفيه (يؤتي الحكمة من يشاء، وآتاه اللّه الملك والحكمة، ولقد آتينا لقمان الحكمة).

---

(١) ورد في البحث المذكور في الهامش آنفاً عنوان فرعيّ له هكذا، «السهروردي أحيى الحكمة النوريّة، وصدر الدين الشيرازي رفعها إلى الملأ الأعلى»، ص٣٧، من كتاب اليونسكو المذكور.

(٢) شبيه ذلك صرّح به ابن الفارض وجلال الدين الرومي. راجع بحث فكتور الكِك المشار إليه، ص٤٥ـ٤٦.

من جهة أخرى، جُعل مصطلح حكيم صفة من صفاته، تعالى، وورد في الكتاب أربعاً وتسعين مرة، بعضها وصف به القرآن نفسه.

ألم يكن من الطبيعي أن يجعل منه بعد ذلك صدر الدين الشيرازي مركبته إلى الحقيقة الكونية والقصوى، وهو المؤمن العميق في تصديقه؟ والذي يؤيد هذا التوجه أنّ ملّا صدرا كان قد جعل من القرآن والحديث مرجعه الفكريّ، إضافة إلى مرجعه الروحيّ، إذ كان يستلهمهما في حلّ بعض المسائل الفلسفية والكلامية فيمنح حلوله سعة وشمولية، بل كان، أحياناً، يتجاوز ذلك فيجعل من الآيات القرآنية أصلاً لاستدلاله العقليّ، ساعياً، بصورة غير مباشرة، إلى إثبات توجه القرآن العقلانيّ.

بناءً على ما قدّمناه، يمكن الاستنتاج أنّ صفة التعالي التي نسبها ملّا صدرا إلى مدرسته الموصوفة بـ «الحكمة المتعالية» تعني جهده المتسامي في جمع ثمار العقل ومجاهدات العرفان المؤدّية إلى الجذب أو الشهود الإشراقيّ أو الذوق الكشفي المولويّ، كيف يؤتى الحكمة في عروج صاعد يتجاوز الحدود المرسومة للفلسفة، والتعالي عليها بحيث يبلغ تعاليه المدى الأبعد حيث تقترن الحكمة بالوحي، كما ورد في الآيات المذكورة وغير المذكورة. فالحكمة يوحى بها كما الكتاب، بل هي وصفٌ للكتاب العزيز: (وذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة). وهكذا ليس يكون الوحي إلّا بلقاء التعالي، في خطٍ صاعد يطرق باب الخط الهابط. ثمّة احتمال آخر لوجه هذه التسمية التي لم يوضح ملّا صدرا المقصود منها، وإن هو رمى إلى تمييزها عن الحكمة التي كثيراً ما ماهاها بعضهم بالفلسفة، وهو أنّه جعلها المبدأ لفكره وباطنيته في حركتهما نحو استكشاف الحقيقة.

بعبارة أخرى، صحيح أنّ ملّا صدرا اعتمد الفلسلة المشائية وسواها طريقاً إلى الحقيقة، كما فعل قبله السهروردي والإشراقيّون، ثم أكملوا مسارهم إلى درك الحقيقة القصوى عن طريق الشهود؛ إلا أنه خالفهم في أنهـوفاق ما أشار إليه في بعض مؤلفاته كان يسعى إلى إدراك حقيقة المسائل الفلسفية عبر مسار الشهود، أوّلاً، ثم يعمد إلى التثبّت منها وإثباتها بالأدلّة العقلية الفلسفية. هكذا، تجاوز الشهود الإشراقي الذي

وقف عند حدوده إلى إثبات معطياته بالبرهان المنطقي والاستدلال الفلسفيّ. وهكذا، جعل الذين لا يقولون بالإدراك الشهوديّ ينصاعون لمقولاته. بذلك، ربما يكتسب مصطلح الحكمة المتعالية معناه المقصود، فهي تتعالى على أيّ مسلك أو طريق إلى اللّه لأنّها الموصلة الفضلى.

ودليل ذلك ما ورد في رائعته الموسومة **كتاب المشاعر**، في «خاتمة الرسالة»[(١)]، الفقرات ١٤٢ـ ١٤٤: «إعلم أنّ الطرق إلى اللّه، تعالى، كثيرة، لكنّ بعضها أنور وأشرف وأحكم وأشد البراهين..».

وبعد أن يعرض طريق الأنبياء والصديقين، ووسيلة (جمهور الفلاسفة بالإمكان)، والطبيعيين بالحركة للجسم، والمتكلمين بالحدوث للخلق، يقول مبيّناً تفوق طريقة حكمته: «لكن هذا المنهاج أحكم وأشرف».

ثم يفصح عن هذا المنهاج بقوله الفقرة ١٤٤:

«فالربّانيون ينظرون إلى حقيقة الوجود أوّلاً، ويحقّقونها، ويعلمون أنّها أصل كلّ شيء، وأنّها واجب الوجود بحسب الحقيقة...». وهنا لا بدّ لنا من وقفة مع مصطلح (الربّانيون) الذي أطلقه ملاً صدرا من دون تبيين سوى بالقرينة التعبيريّة. ورأينا أنّه يقصد به نفسه، ومن نهج نهجه ممّن استوعبوا جميع الطرق إلى معرفة اللّه وأفادوا منها، لكنهم تجاوزوها إلى طريقة منحصرة بنهج ابتدعه صدرا، هو «النظر إلى حقيقة الوجود أولاً..»

وقد أسبغ على نفسه وأمثاله من التابعين مصطلح (الربانيون) الذي ظلّ في الترجمة الفارسية القديمة لكتابه على صورته[(٢)]، في حين ترجمه بالفرنسية هنري كوربان هكذا: les sages de Dieu, les théosophes

بذلك، يكون ملّا صدرا قد نسب نفسه أو حكمته المتعالية إلى الربّ مباشرة، معتبراً

(١) صدر الدين محمد الشيرازي: **كتاب المشاعر**، كتابخانه طهورى، طهران، ١٣٦٣هـ. ش، ص ٦٧ـ ٦٨. و Molla Sadra Shirazi, Le live des penetrations metaphysiques, Librairie et d, Orient, A. Maisonneuve, paris, 1982. (Traduction annotee en fransais par Henry Corbin).

(٢) ميرزا عماد الدوله، عماد الحكمة، ص٢١٧، الفقرة ١٤٤.

إياها أفضل الطرق التي وصفها إلى معرفة اللّه. من هنا، على ما يستنتج، أطلق الإيرانيون عليه وعلى تلامذته وأتباعه من الحكماء لقب (الحكماء الإلهيين)، فلزمهم حتى أيامنا، بحيث أنّ السيد جلال الدين آشتياني الذي قضى عمره محقّقاً ودارساً آثار ملاً صدرا، أصدر منتخبات من آثار هؤلاء الذين لقبوا الحكماء الإلهيين باسم: «منتخباتى ازآثار حكماى الهى ايران»، ممن مهدوا للملاً صدرا ونبغوا بعده حتى أيامنا. كذلك أطلق عليهم لقب المتألهين، وعلى ملّا صدرا أبرزهم لقب: صدر المتألهين، كما يرى في الكتب المؤلفة في تراثه.

* * *

هذا العارف الفيلسوف والحكيم الربّاني المميّز لم يُعرف، حتّى الآن، كما ينبغي، وكما يليق بمكانته، في سياق تطور الفلسفة العربية الإسلامية، والفكر الإيراني بخاصة. وسبب ذلك مقولة إرنست رُنان، العلامة الفرنسي الشهير، بأنّ الفلسفة الإسلامية توقّفت عن العطاء بعد ابن رشد.

كما أنّ انفصال ديار العرب عن التفاعل مع الحضارة الإيرانيّة بسبب الحروب التي اندلعت بين الشاهنشاهيّة الصفويّة والسلطنة العثمانية التي احتلّت بلاد العرب أدّت إلى عزلة بين العرب والإيرانيين شملت مختلف قطاعات الحياة ومنها قطاع الثقافة. والمفارقة العجيبة أنّ صدر الدين الشيرازي دوّن تراثه باللّغة العربيّة، وكان بإمكان العرب، تالياً، أن يطّلعوا عليه فيما لو تيسر لعلاقاتهم بإيران أن تستمرّ بشكل طبيعي.

هكذا غُيّب فكر ملّا صدرا عن ديار العرب والإسلام حتى كان القرن العشرون، فكان للمستشرق المبرز (هنري كوربان) فضل التعريف به في سياق دراساته عن الفلسفة الإسلامية والعرفان الإيراني و(الإسلام الإيراني)، بحسب تعبير كوربان نفسه في كتابه الحامل هذا العنوان في أربعة مجلدات.

كما كان لكوربان فضل التعريف بالعلّامة الطباطبائي، من خلال مطالعته آثاره واللّقاءات التي حصلت بينهما، على مدى بضع سنوات في (طهران) حيث أسّس

كوربان المركز الثقافي الفرنسيّ وحيث كان يقيم، خلال الستينات وبعدها، باحثاً يحقّق التراث الفكري والعرفاني الإيراني، بالاشتراك مع باحثين إيرانيين مثل أستاذنا في جامعة طهران العلّامة محمّد معين، خلال الخريف من كلّ عام. وقد أدركته هناك حيث كنتُ أتردّد على المركز الثقافي الفرنسي ومجالس اللقاءات بينه وبين الطباطبائي التي غدت مجالاً للقاء فكريّ بين الشّرق والغرب وتفاعل روحاني عرفانيّ ترك آثاره على فكر الطباطبائي ولا سيّما فكر كوربان.

ثمّ نقل كوربان هذا الفكر، إضافة إلى الفكر الإسلامي الإيرانيّ، إلى العالم الغربي الذي اكتشف بفضله استمراريّة الفلسفة الإسلاميّة حتى أيّامنا.

أمّا العالم العربي فلم يعرف مكانة ملّا صدرا إلّا في دوائر محدودة اطّلعت على مؤلفات كوربان، وتعريف علميّ ومحدود به في فصليّة (الدراسات الأدبية) التي أُسّست في منبر اللغة الفارسيّة وآدابها بالجامعة اللبنانية على يدي الأستاذ الدكتور محمّد محمّدي، أستاذي في الفارسيّة وآدابها في الجامعة نفسها منذ العام ١٩٥٦.

وقد نشرت هذه المجلّة العلميّة التي كانت تصدر بالعربيّة والفارسيّة معاً بحثاً بالعربيّة حول ملّا صدرا منقولاً إليها بقلم هنري كوربان.

ثمّ إنّ كاتب هذه المقدّمة قام بقسطه في التعريف بتراث إيران الفكريّ والأدبيّ يوم كان طالباً للدكتوراه في الفارسيّة وآدابها بجامعة طهران في مستهل السّتينات من القرن العشرين من خلال مجلّة (الإخاء) العربيّة الواسعة الانتشار التي كانت تصدرها (مؤسسة اطّلاعات) الصحافيّة الضخمة الإنتاج بالفارسيّة والفرنسية والإنكليزية والعربيّة، ومن خلال المقالات التي كان ينشرها في الجرائد والمجلّات العربيّة. وقد استمرّ في ذلك بعد عودته من طهران عام ١٩٦٣ حاملاً الدكتوراه وعيّن في ملاك الجامعة اللبنانيّة حيث انصرف إلى تدريس الفارسيّة وآدابها والحضارة العربيّة الإسلامية والأدب المقارن العربيّ ـ الفارسيّ. وقد تجاوز في مضمار التعريف بتراث إيران لبنان إلى ديار العرب والغرب، مناضلاً حتّى هذه الساعة.

كما سعى كاتب هذه المقدّمة إلى فتح شعبة في جامعة الروح القدس ودرس في جامعة القديس يوسف بلبنان يتناولان الفارسيّة وآدابها وحضارة إيران. فاتّسعت من خلال ذلك كلّه دائرة المعرفة بتراث إيران الأدبيّ والفكريّ.

كما أنّه سعى إلى عقد مؤتمر دوليّ حول صدر الدين الشيرازي في جامعة الروح القدس الكسليك، فرحّبت كليّة الفلسفة والعلوم الإنسانيّة فيها بالفكرة، وكان مؤتمراً ناجحاً صدر عنه كتاب ضمّ الأبحاث التي قدّمت إليه، وذا رمزٍ حيّ لانفتاح لبنان، ولا سيّما جامعاته المسيحية التأسيس، على ثقافات العالم، شرقيّه بعد غربيّه، ومسيحيّي لبنان على ثقافة إخوانهم المسلمين في لبنان والعالَـمَيْن العربيّ والإسلاميّ، أضيف إلى مبادرات سبقته في هذا المجال.

زد على ذلك أنّ عودة بعض الطلاب اللبنانيّين من إيران الذين نالوا شهادات في العلوم الإنسانيّة وبعضهم كتب أطروحته للدكتوراه في الفلسفة حول ملا صدرا أسهمت في التعريف به.

* * *

يميّز هذا الكتاب، إضافة إلى جهد صاحبه المتواصل ومضمونه المفيد، أنه يجمع بين قطبين كبيرين من أقطاب الفكر الإيرانيّ الإسلاميّ، أولهما من العهد الصفويّ وثانيهما من القرن العشرين.

وصل الدكتور الشيخ مظاهر شهراني في هذا الكتاب، بين تراث إيران الفكريّ وطرح مسائل فلسفيّة عرفانيّة، تداولها قطبان إيرانيّان، وقدّمها إلى قرّاء العربيّة دانية القطوف، على الرغم من تعقيدها وفرادتها. وإنّي لعلى يقين من أنّ كتابه هذا سيفتح المجال رحباً لدراسات فلسفية إسلامية تنطلق منه وتليه. كما آمل أن ينتهج نهجه الباحثون اللاحقون لما انطوى عليه نهجه في البحث من التواضع التوّاق إلى المعرفة الملحة والصبر على تذليل الصعوبات والشكر الحميد، فجاء كتابه ذي موضوع علميّ متكامل، جدير بالقراءة وأن نضمه إلى المكتبة العربية.

وفّقه المولى الكريم إلى ما فيه خيره وخير الجامعة التي ينتمي إليها، أي جامعة شهر

كُرد في إيران، وإلى توثيق العلاقات الثقافية بين بلده الأصليّ ولبنان الذي احتضنه، ونفع بكتابه هذا قرّاءهُ، اختصاصيّين كانوا أو مثقّفين بوجهٍ عام، فأحبُّ الناس إلى مولاهم، عزّ وجلّ، أنفعهم لعياله.

الحازمية ـ لبنان
٨/ ٩/ ٢٠١٢م
١٨/ ٦/ ١٣٩١ش

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾(١).

مقدِّمة

إنَّ المنهجيّات المتّبعة في السعي إلى الحقيقة متعدّدة ومختلفة، متعددة بتعدد المذاهب، ومختلفة باختلاف مناحيها واتجاهاتها، وأحياناً تجدها متداخلة مع بعضها بعضاً.

وهذه المناهج، سواء أكانت منفردة أم مجتمعة، ما زالت مهمتها السعي إلى الحقيقة، وإنْ كانت آراء أصحاب هذه المناهج تُعتبر بحق ثروة فكرية وذخيرة فلسفية، بعضها جمعتها مؤلفات خاصة، دُرِّست في الجامعات، وبعضها الآخر فُقِد نتيجة حوادث زمانية خاصة كالحروب والزلازل وغيرها.

دفعتنا عوامل عدة إلى اختيار هذا الموضوع منها ما يدخل أولاً في ظهور اتجاهات جديدة في المبحث الفلسفي ترى أنَّ الفلسفة بعد ما قام الكندي بجمع الآراء الفلسفية القديمة لأفلاطون وأرسطو، واعتبر أنَّ الدين والفلسفة طريقان مستقلان، وأسس الفارابي الفلسفة الإسلامية من خلال دراساته الفلسفية والمنطقية اليونانية، مستفيداً من دراسات أسلافه، ومن القرآن والروايات، واعتقد بأنَّ الدين والفلسفة جزءان لا

(١) سورة النحل، الآية ١٢٥.

ينفك أحدهما عن الآخر. بعد ذلك تابع الفلاسفة نهج الفارابي وناقشوه فتراوحت أبحاثهم بين الرد والقبول كابن سينا، وأبي العلاء المعري، والغزالي، وابن باجّة، وابن طفيل، وابن رشد، وابن خلدون. وهكذا بدأ مسار الكمال للفلسفة الإسلامية في حضن التراث الفكري والثقافي الإسلامي والعربي.

وبعد أكثر من سبعين وثلاثمائة سنة - من وفاة ابن رشد، برز الشيرازي (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م - ٩٧٩هـ/ ١٥٧١م) فيلسوفاً بارعاً بادر إلى دراسة ومناقشة التراث العلمي والفلسفي القديم والمعاصر له بشكل عميق ودقيق، ورفض أصالة الماهية واعتبارية الوجود اللتين قال بهما سبقه من الفلاسفة، وقام بحركة كبيرة في التراث الفلسفي الإسلامي، وعلى مستوى المدارس المشّائية والإشراقية والكلامية، هذه المدارس التي كان على رأسها ابن سينا والسهروردي ونصير الدين الطوسي.

أسس الشيرازي مدرسة جديدة تقوم على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وبهذا سلكت الفلسفة الإسلامية مساراً جديداً. وربى صدر الدين محمّد الشيرازي تلامذته على هذا النهج.

منذ تلك الفترة كانت الحكمة المتعالية محور التعليم والتعلم، والبحث والنقاش الفلسفي عند الفلاسفة عموماً وبالأخص لدى العلاَّمة الطباطبائي في الجامعات والحوزات والمحافل العلمية وما زالت إلى الآن.

لذلك كان علينا في هذه الدراسة تركيز البحث في النتاج الفلسفي لمحمد حسين الطباطبائي لاسيما إبداعاته التي قدمها، فحاولنا دراسة بعض هذه الإبداعات ومنها على سبيل المثال تلك التي ابتكرها الطباطبائي في دراسة نتاج الشيرازي، وتشتمل هذه المقدمة على موضوع البحث، والإشكالية، والأسئلة، وأهميّة الموضوع، ودوافع الدراسة، ونقد مصادر الدراسة ومراجعها، ومنهج الدراسة، وخطَّة البحث، وترتيب الدراسة، وعمليات تصحيح النصوص ومطابقتها للمصادر:

أولاً ـ موضوع البحث

يتناول موضوع هذا الكتاب بشكل أساسي طبيعة التعليقات الفلسفية في الحكمة

المتعالية التي قام بها العلاَّمة الطباطبائي في القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) على الوجود والماهية وما يتعلق بهما كالوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والقوة والفعل.

كنا نرغب في دراسة الموضوع من خلال نماذج محددة للطباطبائي وتمثيلاتها البحثية، بما يربطها أو فلسفياً بالفكر الفلسفي الصدرائي وتقديم صورة أوضح وأشمل عمّا يجري على الساحة الثقافية المعاصرة؛ إلاَّ أنَّ هذا لا يمكن أن يفي به الكتاب لضيق المدّة الزمنية أولاً ولخضوع الكتاب لتحديدات فنية ثانياً.

على هذا الأساس كان التصنيف وتحديد المفاهيم خطوة أولى حتى يكون مدار البحث واضحاً، وكذلك وضع إطار عام جامع يبين مشكلة البحث ليكون مدخلاً طبيعياً للحديث عن الموضوع. وبذلك تتقوم مشكلة البحث من خلال تحديد عدد من المفاهيم.

من هنا وفي إطار تحديد المفاهيم وتصنيفها عملنا على ترتيب الدراسة ترتيباً علمياً تاريخياً يراعي الفترة الزمنية التي تفصل بين الشيرازي والطباطبائي، ويبين مدى الترابط بين الشخصيتين على مستوى الأفكار والمفاهيم والتقدم الحاصل بين الفترتين الزمنيتين.

ولما كانت المرحلة الفاصلة بين الشيرازي والطباطبائي طويلة كان لا بد لنا من الاستعانة بالأفكار والآراء التي تدور حول نقد أفكار الشيرازي وتحليل وشرحها، لنتمكن في ضوئها من فهم الطباطبائي ومناقشة التعليقات والإبداعات التي جاء بها، وفي هذا تكمن الفائدة المرجوة من هذا البحث.

ثانياً ـ الإشكالية

مما لا شك فيه أنَّ الأفكار الفلسفية بالأخص القديمة منها ما تزال بعيدة عن الفهم ولم يتمكن المعاصرون من الاستفادة منهابالشكل المطلوب.

فالأفكار الفلسفية بحاجة إلى مزيد من الدرس والتمحيص والبحث. وهذا الأسلوب وحده هو الكفيل بالوصول إلى فهم أعمق وأشمل للإشكالات التي نواجهها في فكرنا

العقلي المعاصر. من هنا جاء اختيار إنجازات العلاَّمة الطباطبائي وإبداعاته التي كانت في الأساس تعليقات وتوضيحات على موسوعة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ـ علّنا نستطيع من خلال أفكاره وآرائه استجلاء الصورة عن فلسفة الشيرازي مع ما حملته هذه الفلسفة من قيمة عالية على مستوى المبادئ والمسائل الفلسفية التي قدمتها؛ لأنَّ الطباطبائي وهو الفيلسوف الأبرز في عصرنا الحاضر تمكن من تقديم صورة واضحة لفلسفة صدر الدين الشيرازي. وهذا يعني أنَّه أكثر الأشخاص قدرة على فهم معضلات تلك الفلسفة، وبالتالي سد الثغرات وتبيين المبادئ التي تتلاءم مع الفكر الفلسفي الإسلامي.

وتقودنا هذه المسألة إلى مسألة دقيقة أخرى، هي أهمية الربط بين الحاضر والماضي، فنحن مطالبون بفهم ذاك الفكر الفلسفي ومطالبون أيضاً بتوظيفه والاستفادة منه على أساس أنَّ فكرنا الفلسفي المعاصر يفتقد الكثير من تلك المبادئ الفلسفية التي عمل الأقدمون عليها.

من جهة أخرى نحن مطالبون أكثر من أي شيء آخر بقراءة الماضي والاستفادة منه حتى لو كنا الحاضر؛ لأنَّ الحاضر في الواقع ليس إلاَّ نتيجة لما مضى، فكيف إذا كان الماضي معقداً وصعباً لم يعمل الباحثون بالمقدار المطلوب على استجلاء صورته الحقيقية والاستفادة منه في كل نواحي الفكر الفلسفي؟ عندما نفهم الماضي يمكننا حينها فهم الحاضر والعمل على تغييره وفق ما نريد.

هناك الكثير من الدراسات التي أُنجزت حول الفكر الفلسفي، بالأخص الإسلامي منه؛ إلاَّ أنَّ التوظيف الحقيقي للفكر الفلسفي ما زال قاصراً عن بلوغ مستواه المنشود، لا بل نحن ما نزال بحاجة إلى الكثير من الجهود والدراسات والأبحاث، لنتمكن من توظيف الفكر الفلسفي في أفكارنا وعقائدنا الجديدة.

قد يكون الطباطبائي واحداً من أبرز الذين انكبّوا على دراسة فكر صدر المتألهين وتوظيفه في أفكار وعقائد وعلوم ومناهج متعددة، وهذا ما نشاهده في الكثير من كتابات الطباطبائي ومن بينها تعليقاته على الحكمة المتعالية، وهي تعليقات جديرة بالدراسة والبحث والاستقصاء عمل الطباطبائي من منطلق فهمه الدقيق لفكر صدر

الدين الشيرازي على سد الثغرات الفلسفية، وتقديم البدائل التي يمكنها أن تتلاءم وتتناسب مع أجواء الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر.

ومع ذلك فإنَّ تلك التعليقات أو الآراء الخاصة والإبداعية للطباطبائي يشوبها الكثير من الغموض والتقييد، لا يبادر المسلمون إلى فهمها وإدراك موقعها الحقيقي من الفكر الفلسفي الصدرائي حتى إنَّ أغلب الدراسات والأبحاث التي أُنجزت في هذا المجال كانت تتناول جزءاً يسيراً من أفكار الطباطبائي وإبداعاته الفلسفية في الحكمة المتعالية، وهذا الذي نبني عليه فرضياتنا، هنا أي أنَّ الطباطبائي، من منطلق الفهم العميق لفلسفة صدر الدين الشيرازي، تمكن من تقديم إنجازات وإبداعات فلسفية، ومن سد الثغرات المحتملة.

ثالثاً ـ أهميّة الموضوع:

إنَّ العلوم تتغيّر وتتحول بسرعة، كما حاجة البشر بدورها تتغيّر وفق التحولات العلمية والفلسفية وغيرهما، ما يؤدي إلى وجود أسئلة جديدة.

لذلك، كان لا بدّ من عرض مباحث الفلسفة الإسلامية بحيث يمكنها تقديم الإجابة عن الأسئلة الجديدة. تظهر أهمية الاطلاع على المسائل الفلسفية الجديدة ودراستها في الحوارات التي دارت بين العلاّمة الطباطبائي والفيلسوف الفرنسي هنري كوربن، أسهمت تلك الأفكار الفلسفية في حل الكثير من الإشكالات التي حملها كوربن[١]. وهذا يبين أنَّ الأمور الفلسفية التي عرضها الطباطبائي كانت كفيلة بحل الإشكالات العلمية. وبعبارة أخرى تؤدّي إبداعات الطباطبائي دوراً هاماً على المستوى الثقافي في الفكر البشري المعاصر عموماً والتراث الفلسفي الإسلامي على وجه الخصوص.

وقد وجدنا من الضروري تبيين الأبعاد المختلفة لتعليقات الطباطبائي في الحكمة المتعالية، والانتقادات الموجهة تحت عنوان: «إبداعات» محمّد حسين الطباطبائي

---

(١) كوربن، هنري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (ترجمة: نصر مروة، وحسن قبيسي. راجعه: الإمام موسى الصدر، وعارف تامر)، بيروت وباريس، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣م. (Corbin، Henry: **Histoire de laPhilosoPhie islamique**, 1ére Premiére (Coll. «Idées», Gallimard،1964 [Éditions, Gllimard، Paris، 1986]).

الفلسفية في الحكمة المتعالية لصدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، لا سيما أنَّ ذلك لم يحصل من قبل، وبشكل خاص بالنظر إلى التحولات العلمية والفلسفية العميقة المستجدة، والآراء الفلسفية الحديثة عند الطباطبائي بإمكانها حل بعض المشاكل الفلسفية الموجودة، فضلاً عن الإجابة عن بعض المسائل المطروحة في المحافل العلمية.

من هنا تظهر أهمية هذه الدراسة، وضرورتها، بل عن وجوب القيام بها، وهذا ما سارعنا إليه.

رابعاً ـ دوافع الدراسة:

أسهمت مجموعة من الدوافع والمسوغات في اختيارنا هذه المهمة البحثية منها:

ـ التحولات العلميّة والفلسفيّة المتعاظمة في العالم المعاصر.

ـ استمرار حركة الفكر وتحكيم العقل في الإسلام.

ـ استمرار مسيرة الإنتاج العلمي والفلسفي للبشرية نحو الرّشد والكمال.

-تكامل أساليب البحث ووسائله ومن جملتها أُسلوب البحث الفلسفي.

ـ اعتقاد بعض المفكّرين العرب والمسلمين أنَّ الفلسفة الإسلامية قد انتهت مع فلسفة ابن رشد الّذي هو من المعتقدين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود. بناء على ذلك تمحورت دراساتهم من بدايات العلوم العقلية الإسلامية حول الكندي ومن الكندي إلى ابن رشد، برغم حرصهم على إنتاج الفكر بواسطة الفلسفة والتي ظهرت في آثارهم الثقافية والفلسفية[1]، لكن مما يؤسف له أنْ غابت عنهم كبرى الموسوعة الفلسفية الإسلامية أي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي، وتلامذته والسالكين هذا الطريق منذ عهد (ملاً عبد الرزاق اللاهيجي الملقّب بالفيّاض (٩٧٩هـ/ ١٥٧١م ـ ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) إلى عهد الطباطبائي (١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م)، وتلامذته، ـ كما غاب عنهم أنَّ الشيرازي

(١) راجع: حميّة، خنجر: اختبارات المقدّس، دار الأمير، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص٣٣ـ٤٨.

رفض أصالة الماهيّة واعتبارية الوجود، وأسّس فلسفته على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية - واعتبر بعضهم كالدكتور محمّد عابد الجابري، والدكتور حسن حنفي، والدكتور عبد الرحمن بدوي، ومحمّد أركون وغيرهم أنَّ الشيرازي هو من المتصوفين.

- ظهور علماء وفلاسفة إسلاميين اهتموا بدراسة مدرسة الشيرازي الفلسفيّة وتحليلها ونقدها والتعليق عليها طوال أربعمائةِ عام (من القرن الحادي عشر الهجري/ القرن السابع عشر الميلادي إلى أوائل القرن الرابع عشر الهجري/ أوائل القرن العشرين الميلادي)، ومن أبرزهم:

١ـ الملاّ عبد الرزاق اللاهيجي الملقّب بالفيّاض. ٢ـ الملاّ محسن فيض الكاشاني الملقّب بالفيض. ٣ـ الملاّ علي النوري الملقّب بالآخوند النوري. ٤ـ الملاّ عبد اللّه الزنوزي. ٥ـ الآقا علي مدرّس الزنوزي. ٦ـ السيّد قُمْشِئي. ٧ـ الميرزا أبو الحسن جِلْوه. ٨ ـ السيد أحمد علوي. ٩ـ حسين الخراساني. ١٠ـ الملاّ هادي السبزواري. ١١ـ جهانگير قَشْقائي. ١٢ـ آية اللّه رفيعي القزويني. ١٣ـ السيد محمّد حسين الطباطبائي. إلاّ أنَّ الطباطبائي قدّم أهمّ التعليقات والإبداعات، واعتمد منهجاً، مستدلاً على مقولاته بأدلّة منطقية. إضافة إلى ذلك، اعتمد على منهج «أصالة الوجود»[1] في تعليقاته. وبهذا فللطباطبائي إبداعات مميزة في عصره، لكنّها بقيت من دون ترتيب وتنظيم، وتوزّعت في كتب مختلفة ومتعددة، من أهمّها الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، وأحياناً في نصوص معقّدة أو موجزة. لذا شجّعنا على القيام بهذه المهمة:

أولاً - أنَّ تلك المباحث والشروح والتعليقات بحاجة إلى التشخيص والتبيين والتنظيم والتنقيح الدقيق والعميق.

ثانياً - أنَّ تعليقات الطباطبائي برَّزت على تعليقات سائر المتقدين لمدرسة الشيرازي في عصره.

(١) رفض الشيرازي أصالة الماهية، واعتبر أنَّ الوجود هو أصيل والماهية اعتبارية. لهذا تغير مسار الفلسفة منذ زمن الشيرازي وانطلقت في مسارها الصحيح.

ثالثاً -تبيان إبداعات هامّة ظهرت في تلك الفترة.

- شيوع تدريس حكمة الشيرازي في جامعات العلوم الإسلاميّة وأغلب الحوزات العلميّة وخاصّة في قُمّ، وبعض البلاد الأوروبيّة والإسلامية.

وخلال دراستنا وتدريسنا الفلسفةَ الإسلاميّة، واجهنا السؤال الآتي:

ما هي إبداعات الطباطبائي الفلسفيّة في الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي؟

ومن جملة الدوافع أنَّ دراسة الانتاج الفلسفي لكل من صدر الدين محمّد الشيرازي ومحمّد حسين الطباطبائي برؤية جديدة تكشف الغطاء عن قيمة هذا الفكر الفلسفي الإسلامي، التي تربى في ظلالها كثير من العلماء المسلمين الكبار، وتركت آثارها في الحوزات والجامعات والاجتماع والثقافة والسياسة وغيرها. وما تزال هذه الرؤية الصدراوية- الطباطبائية تترك آثارها التكاملية في مسيرة الفكر الفلسفي الإسلامي. ويتجلى هذا الأمر بوضوح في أتباع هذه الرؤية والآثار والنظرات والإبداعات التي يقدمونها.

ما هي الرؤية الجديدة؟

وهذا السؤال يؤدي إلى سؤال آخر وعلينا أن نجيب عنه وهو:

هل يحاول هذا البحث تقديم دراسة خاصة أكاديمية وجديدة في مجال إكمال فلسفة صدر الدين الشيرازي؟

لا يمكن اعتبار دراسة المدرسة الفلسفية للشيرازي وتأويل تلك المدرسة، فضلاً عن إبداعات الطباطبائي عليها، فتحاً جديداً في الدراسات الفلسفية الإسلامية، فهذه الحركة الفلسفية مشهورة لدى معظم الدارسين منذ الملاَّ عبد الرزاق اللاهيجي الملقب بالفيّاض إلى الملاَّ هادي السبزواري وحتى الآن. وكان هؤلاء الفلاسفة من التابعين والشارحين والمنتقدين للحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، والطباطبائي هو الذي قام بإكمال هذا النهج وإتمامه وتصحيحه بطريقة موضوعية ومنظمة ومنسجمة، على خلاف الباحثين السابقين الذين درسوا تعليقات الطباطبائي.

وتقتضي الأمانة العلمية بأنْ نعترف أنَّ هذه الابداعات هي التي أثارت لدينا رغبة البحث في هذا الموضوع، وقد تطلب هذا البحث أمرين:

الأمر الأول: البحث عن مظاهر فكر صدر الدين الشيرازي الفلسفي وإبداعات محمّد حسين الطباطبائي الفلسفية.

الأمر الثاني: البحث عن مستوى الوعي والابتكار لدى الطباطبائي وأثر ذلك على الحكمة المتعالية للشيرازي.

ومن خلال عملنا في هذين الأمرين نأمل أنّنا ستتوصل إلى نتائج تخدم البحث العلمي عموماً والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص.

إلى ذلك فإنَّ عدم وجود دراسة تحت عنوان الإبداعات الفلسفيّة للطباطبائي في الحكمة المتعالية قد شجعنا على البحث في الفلسفة الإسلامية والحكمة المتعالية وفلسفة الطباطبائي، فاخترنا: «إبداعات الطباطبائي الفلسفيّة في الحكمة المتعالية لصدر الدين محمّد الشيرازي» عنواناً لدراستنا، وتناولنا تعليقات الطباطبائي على النصوص والآراء التي أوردها الشيرازي.

لذلك قمنا بجمع المطالب والموارد الّتي ترتبط بالبحث، وكذلك قارنّا بين آراء الشيرازي والطباطبائي، من خلال تعليقاته على الحكمة المتعالية.-

كما عمدنا إلى طرح مجموعة أسئلة شكلت سبباً مباشراً لاختيار الموضوع، عرضناها من خلال مصادر محدّدة، قمنا بجمع معلومات مختلفة وإحصائها، بعد التأكّد من مستواها واعتبارها أساسيةً ورتّبناها على الشكل التالي:

- من هو الشيرازي؟

- من هو الطباطبائي؟

- ما هي الإبداعات الفلسفيّة للطباطبائي في أحوال نفس الوجود؟

- ما هي الإبداعات الفلسفيّة للطباطبائي فى أصول الكيفيّات وعناصرالعقود، والنشأة الأخرى؟

ـ ما هي الإبداعات الفلسفيّة للطباطبائي في الماهيّة، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول؟

ـ ما هي الإبداعات الفلسفيّة للطباطبائي في القوّة والفعل؟

ـ ما هي الآراء المشتركة بين الشيرازي والطباطبائي في إطار البحث؟

ـ ما هي استدراكات الباحث على مسائل البحث؟

خامساً ـ نقد مصادر الدراسة ومراجعها:

ـ فيما يلي نُورد تعليقاً قدّمه السيّد علي مدرّس الطهراني (١٢٣٤هـ.ق/ ١٨١٨م ـ ١٣٠٧هـ.ق/ ١٨٨٩م). وقد جُمعت مصنّفات هذا الحكيم المؤسّس في ثلاثة مجلّدات وتضمّنت ثمانية وعشرين رأياً خاصاً به اعتبرت أربعة منها هي الأهمّ من بين آرائه في الحكمة المتعالية. وتتمحور آراؤه الخاصة حول: تقديم البراهين الجديدة على المسائل القديمة، وتوضيح طرق حلول جديدة لمسائل سابقة. ثم قدم آراء ابتكارية عبارة عن أقوال جديدة في اعتراض ذاتي، وتحرير جديد حول نزاع أصالة الوجود والبراهين عليه، وتقرير وبرهان جديد في بساطة الوجود، وتقرير وبرهان جديد في تشكيك الوجود، ووحدة الوجود، واعتبارات الوجود، وقول جديد في اعتبارات الماهيّة، وبرهنة مسألة الاتحاد الوجودي للقوس النّزولي والقوس الصّعودي، وبرهان جديد على قاعدة النّفس وما فوقها من وجود محض، وضوابط وأحكام المعقولات الثانية، وضوابط وأقسام وأحكام الحمل، وبرهنة مسألة الاتّحاد الوجودي للأعراض مع موضوعاتها، وتقرير جديد عن مسألة موضوع الحركة الجوهريّة، وبرهان جديد على مسألة أتمّية نظام عالم الإمكان، والنّظريّة الإبداعيّة في باب المعاد الجسماني، وتحليل نقدي لثمانية آراء من الآراء المبتكرة في هذه المسألة.

ـ أورد قاسم علي كوچناني في أُطروحته التي تحمل عنوان «الآراء الفلسفيّة للطباطبائي»[١] بعض الآراء الفلسفيّة للطباطبائي واختار سبعاً وخمسين نظرية من

(١) كوچناني، قاسمعلي: **الآراء الفلسفيّة للعلاّمة طباطبائي** (باللغة الفارسية)، أُطروحة دكتوراه، الأُستاذ المشرف: أحمد بهشتي، كلّية الإلهيّات والمعارف الإسلامية، جامعة تهران، إيران، ١٣٧٤هـ.ش/ ١٤١٥هـ.ق/ ١٩٩٥م.

نظريّات الطباطبائي ذكرها في جميع كتبه الفلسفيّة، وتعليقاته على الأسفار الأربعة وبداية الحكمة ونهاية الحكمة وسائر كتبه ورسائله الفلسفيّة الأخرى. وفيها يعرّف خمسين نظرية فلسفيّة ومنطقيّة. على أيّ حالٍ، هذه الأُطروحة تشكّل نموذجاً لآراء الطباطبائي. وليس ثمّة انسجام منطقي بينها وبين موضوعاتها، وهي لا ترتبط بموضع معيّن أو كتاب أو رسالة خاصّة، بل ربّما كان مقصوده بيان نموذج من آراء الطباطبائي، وأمّا سبب انتخاب خمسين نظريّة فلوجود كثير من المباحث الفلسفيّة عند الطباطبائي في مؤلفاته وتعليقاته، منها:

أولاً - تعليقات الطباطبائي على الحكمة المتعالية تشتمل على موضوعات مختلفة ومعيّنة، ومتعدّدة، ومفصّلة، وهي من أهمّ إبداعاته.

ثانياً - تُطرح تساؤلاتٌ: ١ـ ما هي أحوال نفس الوجود؟ ٢ـ ما هي الماهيّة؟ ٣ـ ما هي الوحدة والكثرة، والعلّة والمعلول؟ ٤ـ ما هي القوّة والفعل؟

ثالثاً - لم نعثر في قراءاتنا ودراساتنا على سوابق للتحقيق في هذا المجال. وهو أمر يحتاج إلى البحث، لتوفير الاستفادة للفلاسفة، والمتكلّمين، وسائر العلماء، حتّى في الحقل التجريبي. لذلك وجدنا من الضروري، بل الواجب التعريف الدّقيق بمصطلحات البحث وتبيين الأبعاد المختلفة لتعليقات الطباطبائي على الحكمة المتعالية وانتقاداته الموجهة إليها.

على أنَّ توفر مثل هذه الدراسات التي تسعف على درس إشكاليات الفلسفة لم يَحدّ من صعوبة قائمة: إلى أي مدى كان ينبغي علينا العودة إلى مثل هذه المراجع والمصادر، وهي على ما هي عليه من ميول ودوافع وغايات؟

ولأنّنا اخترنا منهجاً واضحاً من أول الطريق يقودنا إلى دراسة نصوص الأعلام المبحوث عنهم في الكتاب، فإنّنا لم نأخذ بأي من الآراء التي عثرنا عليها في هذه الدراسات ما لم يخدم طبيعة توجُهنا في البحث عن الإشكالات الفلسفية. ولم نكن ملزمين بشيء لا يتفق مع هذه الوجهة، كما لم ندخل في سجالات مع هذا المفكّر أو ذاك.

لقد حرصنا على أن نقدِّم إسهاماً جديداً في فهم العقل الفلسفي لصدر الدين الشيرازي وإبداعات الطباطبائي عليها والكشف عن صعوباته ومعوقاته الفكرية والمعرفية إذا شاء أن يكون له في الفعالية الفكرية العربية المعاصرة.

وبعد:

فإنَّ هذه الدراسة المتواضعة، لا بُدّ من أنْ يشوبها النقص شأنها شأن أي صنيع بشري، على الرغم من بذل الجهود، وتحمل المشقات والصعاب لتخرج هذه الدراسة في أجمل صورها.

سادساً ـ منهج الدراسة:

يتعلق موضوع هذا البحث بتعليقات الطباطبائي والنصوص المحددة في الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي قارنّا بينهما للوصول إلى الإبداعات الفلسفية. وقد اعتمد الشيرازي على منهج البرهان القياسي وطبقه على العرفان والكشف واعتمد على مبدأين أساسين: ١ ـ أصالة الوجود. ٢ـ الحركة الجوهرية.

وأمّا المنهج الذي اعتمده الطباطبائى فهو منهج الشيرازي بعينه إلاّ أنّه أكمله بإضافة البرهان الرياضي عليه مما جعله أكثر دقة وعمقاً. وقد تجلى هذا الأمر في مباحث عديدة أبرزها: أصالة الوجود والوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود.

وكان من الضروري أن نختار منهجاً مناسباً لموضوع دراستنا ما يسهل الوصول إلى أهداف البحث.

بناء عليه وعلى أنَّ هذا البحث أساسي ولا يختصّ بفروع الفلسفة، ولا بنتائج المباحث الفلسفية، بل هو بحث فلسفي محض، فقد اعتمدنا عدّة مناهج أبرزها:

ـ المنهج المقارن: وقد تمّ استخدامه عندما قارنّا بين تعليقات الطباطبائي ونصوص الحكمة المتعالية، لكشف وجوه الاشتراك والاختلاف بينهما.

ـ المنهج التحليلي: تمّ استخدامه حينما قمنا بدراسة استدراكاتنا على إبداعات الطباطبائي ونصوص الشيرازي مستفيدين من آراء دارسي الحكمة المتعالية ومنتقديها

المتقدمين على الطباطبائي أمثال الملاّ هادي السبزواري وغيره للوصول إلى نتائج جديدة؛ ذلك أنَّ للفلسفة منهجها الخاص بها، وهو المنهج المنطقي الذي يقوم على التحليل المنطقي والبرهان العقلي.

ـ المنهج الإحصائي الاستدلالي(١) أو الاستقرائي (Inductive) الذي هو قسم من أقسام الاستدلال المباشر(٢).

فقد اعتمدناه من خلال طرح مجموعة أسئلة المحقّق وعرضها على المصادر المحددة، وقمنا بجمع الإبداعات المختلفة وإحصائها. ثم أكّدنا أنَّها معتبرة وأساسية، وقمنا بترتيبها على الشكل التالي:

ـ الإبداعات في أحوال نفس الوجود.

ـ الإبداعات في أصول الكيفيّات وعناصر العقود، ونشأة الوجود الأُخرى.

ـ الإبداعات في الماهية والوحدة والكثرة، والعلّة والمعلول.

ـ الإبداعات في القوّة والفعل.

ـ المشتركات بين الشيرازي والطباطبائي.

ـ استدراكات الباحث وآراؤه.

في هذا الإطار كان لا بد من التمهيد للبحث بمدخل عام نوضح فيه أهداف هذا البحث والأسباب التي جعلتنا نقتصر على دراسة هذين الفيلسوفين دون سواهما.

وعموماً كان ترتيب الدراسة خاضعاً لضرورات منهجية أولاً وبنائية ثانياً وتاريخية ثالثاً، أي الطريقة ووضوح المفاهيم، ثم تأتي المرحلة الزمنية، كذلك انطلقنا من النص إلى النص.

---

(١) كما اعتبر الدكتور مهدي فضل اللّه: «وللفلسفة منهجها الخاصّ بها، وهو المنهج المنطقي الّذي يقوم على التحليل المنطقي والبرهان العقلي، والترابط العلمي». (فضل اللّه، مهدي: أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ص ١٤).

(٢) «الطرق العلمية للاستدلال [عدا طريق الاستدلال المباشر] هي ثلاثة أنواع: ١ـ القياس. ٢ـ التمثيل. ٣ـ الاستقراء، وهو أن يدرس الذهن عدّة جزئيات، فيستنبط منها حكماً عاماً». (المظفر، محمّد رضا: **المنطق**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص٢٠٢).

سابعاً ـ خطَّةُ البحث:

أ ـ قسّمنا هذا البحث إلى مقدمة ومدخل وأربعة أبواب وخاتمة، وكلّ باب له ثلاثة فصول، وكلّ فصل له خمسة مباحث ولكل مبحث فقرات:

تكلمنا في المدخل على المعالم العامة للبحث، فضلاً عن حياة الشيرازي والطباطبائي كدراسة ممهدة للبحث.

وفي الباب الأول بحثنا في أحوال نفس الوجود (الفصل الأول: موضوعية الوجود للعلم الإلهي وأوّلية ارتسامه في النفس، والفصل الثاني: التشكيك في الوجود، والفصل الثالث: الوجود لا ضدّ له ولا مثل له؛ وعروض العدم، والموجبة بحسب الموضوع).

الباب الثاني: بحثنا في الباب الثاني حول أصول الكيفيّات وعناصر العقود، والنشأة الأخرى للوجود (الفصل الأول: أصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كلٍّ منها. الفصل الثاني: إنَّ العلّة بحاجة إلى العلّة، وبعض صفات الممكن والوجود. الفصل الثالث: الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود).

الباب الثالث: بحثنا في الباب الثالث حول الماهيّة، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول (الفصل الأول: الماهيّة. الفصل الثاني: الوحدة والكثرة ولواحقهما. الفصل الثالث: العلّة والمعلول).

الباب الرابع: بحثنا فيه حول القوّة والفعل (الفصل الأول: القوّة، والفصل الثاني: الحركة، والفصل الثالث: الحركة في المقولات)[1].

وضمّنا الخاتمة بعض النتائج التي كنا قد توخيناها في المقدمة. وانتهينا إلى ما رأينا أنَّه الدرس الذي يستطيع هذا البحث أن يقدمه والرسالة التي ينادي بها.

وابتعدنا عن تلخيص الفصول. ورأينا أن نعتني بمسألة التأصيل الذي يدور حول المنهج في تطوره التاريخي وواقعه في ضوء إبداعات الطباطبائي.

---

(١) وقد جاء حجم البابين الثالث والرابع أكبر من حجم البابين الأول والثاني للضرورة العلمية التي تقتضي الإحاطة بكل عناوين البابين الأساسية فضلاً عن العناوين الفرعية.

ب ـ جمعنا المعلومات ذات الصلة بالبحث سواء منها الكتب المخطوطة والمطبوعة، أو الأطاريح والمقالات ونشرات الجرائد، ومواقع الإنترنت[١].

وقمنا بتدبير بديع في اختيار النصوص، إذ إنّا عمدنا إلى ترتيب منطقيّ لأفكار الشيرازي الّتي توزّعت في مجلّدات «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» وجاءت في غير محلّها. كما صرفنا النظر عن المطالب المكرَّرة في المجلّدات المختلفة.

جـ قمنا بمطابقة النصوص المختارة بين الشيرازي والطباطبائي في جميع المصادر المطبوعة القديمة والحديثة، والمخطوطة «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» لرعاية الأمانة والاطمئنان لصحّة النصوص.

قرأنا جميع الشروح والأطاريح والكتب والمقالات والبحوث ومقالات الجرائد المتعلّقة بالبحث بدّقة وتعمّق، وقمنا بإيضاح النصوص والمقارنة بين آراء الشيرازي والطباطبائي على أساس منهج البحث، ففكّرنا في كلّ مبحث أو فقرة تفكيراً عميقاً ودقيقاً؛ وصرفنا أوقاتاً كثيرة جدّاً في ذلك.

وقد أفدنا، بوجه خاص، من مؤلّفات تلامذة الطباطبائي الذين بحثوا حول الشيرازي والطباطبائي، مثل: آية اللّه الجوادي الآملي، وآية اللّه حسن زاده الآملي، وآية اللّه مصباح اليزدي، واستحصلنا على مسجّلات دروسهم (C.D) الحديثة الّتي تحتوي آخر ما قالوه في هذا المضمار، إضافة، بطبيعة الحال، إلى دراساتنا الّتي اعتمدنا فيها على تعليقات الطباطبائي على المجلّدات التسعة الّتي خلّفها الشيرازي. وخلال ذلك، عمدنا إلى نسخ مقدار ضخم من المستندات بخطّنا، وتصوير صفحات كثيرة أيضاً حين لم تسمح الظروف بالكتابة.

---

(١) في مراكز الأبحاث والجامعات في إيران ولبنان، مثل: المكتبة المركزية لجامعة طهران، جامعة العلّامة طباطبائي، جامعة «تربيت مدّرس»، مركز توثيق الأطاريح الجامعيّةـ من وزارة التعليم العالي إيران، مكتبة كلّيّة الإلهيّات في جامعة طهران، مؤسّسة صدرا للحكمة الإسلامية. كما استفدنا من مؤسّسات الحوزة الدّينيّة في مدينة قمّ منها مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي. وجلنا على المكتبات ودور النشر في لبنان الّتي تضمّنت ترجمات لآثارـ الشيرازي ودراسات حوله.

ثامناً ـ ترتيب الدراسة، وعمليات تصحيح النصوص ومطابقتها مع المصادر:

أ ـ ترتيب عمليات الدراسة، وهي:

١ ـ خلاصة مقالة الشيرازي. ٢ـ تعليق الطباطبائي. ٣ـ إبداع الطباطبائي. ٤ـ استدراك الباحث.

ب ـ طابقنا بين نصوص الشيرازي وتعليقات الطباطبائي وبين كلّ الكتب المطبوعة، القديمة والجديدة، والمصادر المخطوطة، والمطبوعة الأصلية جميعاً، للاطمئنان إلى صحّتها، منها:

ـ صدر المتألّهين ،**حكيم صدر الدين محمّد شيرازي**، بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، ج١، ١٣٧٩ هـ.ش/ ١٤٢٠هـ.ق/ ٢٠٠٠م.

ـ الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، ج١ـ ٩، ١٣٨٣هـ.ش/ ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م.

ـ صدر الدين شيرازي، محمّد بن إبراهيم: **رسالة في الحدوث** (حدوث العالم، المصحّح: حسين موسويان، المشرف: محمّد خامنئي)، بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، ١٣٧٨ هـ.ش/ ١٤١٩هـ.ق/ ١٩٩٩م.

ـ الشيرازي، صدر المتألّهين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١ـ ٩، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ـ الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ج١ـ ٩،١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠م.

ـ الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج١ـ ٩، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. وطبعات جديدة، دار إحياء التراث العربي؛ لتوفير الاطمئنان حول صحّة نصوص الشيرازي وتعليقات الطباطبائي.

ـ **الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،**

(تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، مؤسسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، إيران، ط٢، ١٣٨٣هـ.ش/ ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م.

تلا ذلك إيضاحاتنا حول النص والتعليق، مبيّنين إبداعات الطباطبائي من خلال ذلك، واستدراكاتنا على المقالات الغامضة الّتي بدا لنا فيها تناقض في آراء الشيرازي أو الطباطبائي أو تحصّلت لنا فيها مباحث جديدة من خلال الدراسة.

ثم عرضنا حصيلة كلّ مبحث أو فقرة من خلال الجواب عن كلّ واحد من أسئلة البحث، وهي: أـ إبداع الطباطبائي. ب ـ الاشتراك أو الاتّفاق بين المصنّف والطباطبائي. ج ـ استدراك الباحث من خلال الدراسة والتفكّر.

ومن خلال أربعة أبواب، واثني عشر فصلاً، وواحد وستين مبحثاً، وصلنا إلى النتائج التالية:

١ـ مئة وخمسة عشر إبداعاً. ٢ـ سبعة وخمسون اشتراكاً. ٣ـ خمسة وثمانون استدراكاً.

قدّمنا بعد ذلك خاتمة البحث، وعرضنا الملاحق التي تشتمل على فهرس الأعلام، ثم فهرس المصطلحات والمصادر والمراجع. وأدخلنا جميع المعلومات من نصوص الشيرازي وتعليقات الطباطبائي المتعلّقة بأحوال نفس الوجود، وأصول كيفيّات عناصر العقود، ونشأة الوجود الأُخرى، الماهية، والوحدة والكثرة، والعلّة والمعلول، القوّة والفعل في الحاسوب من بداية الدراسة إلى نهايتها، ووزّعناها على أبواب ومباحث وفقرات البحث. كذلك بالنسبة إلى الإخراج الفنّي، وسائر الأمور المرتبطة بها.

وفي الختام نشكر كل من أسهم وساعد في إنجاز هذا البحث سيما الأستاذ الدكتور فكتور الكِك، والأستاذ الدكتور هادي فضل الله، والأستاذ الدكتور أنطوان سَيْف، ومعالي الوزير الدكتور طراد حمادة، والأستاذ الدكتور خنجر حمية، والدكتور علي حاج حسن ومدير دار الولاء الأخ الشيخ حسين خليفة، راجين منه تعالى أن نكون قد وُفّقنا في إبراز موضوع البحث بصورة تامّة وجلية، وحسبنا أننا بذلنا ما في وسعنا من

جهد، ولم نبخل بوقت أو مال أو معرفة، على امتداد السنوات الست الماضية، فكان اجتهادنا على قدر طاقتنا، ولا يكلّف اللّه نفساً إلاً وسعها، وآخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين.

واللّه ولي التوفيق

الدكتور الشيخ مظاهر شهراني الكراني

مدخل

أولاً ـ معالم على طريق البحث

لقد خلق اللّه تعالى الأشياء والموجودات جميعاً بما فيها الإنسان، فأوجد فيها الشعور، بدرجات متفاوتة، والإنسان أعلاها درجة، وقد سُمّيت بالعقل الّذي مُيّز به. ولهذا السبب كلّفه بالمسؤولية والتكليف. وفي ظلّ هذه النعمة الكبرى استطاع أن يفّكر ويتصرف تصرفاً واسعاً في حياته وحياة سائر الأشياء والموجودات، وإيجاد التغيير والتحول فيها بقدر استطاعته. وهذه القوّة موجودةٌ في كل فرد من الأفراد البشريّة السليمة بالشدّة والضعف، كالنور والوجود في العالم. فبمجرد خلق أوّل إنسان على الأرض، بدأ نشاط شعوره، ونما العقل في طول نمو جسمه وتكامل فيه.

فاكتشف الإنسان القمح والأعشاب المفيدة لطعامه والمضرة له، والمكان كالمغارة للعيش فيها، والماء للشرب وغيرها في بداية حياته في الدنيا. أما على صعيد العقل التكويني، فقد استمر النشاط البشري في اكتشاف الكتابة. وقام بعد ذلك بكتابة الأدلة الّتي كان يحتاج إليها في إثبات الأمور أو نفيها كوجود الإنسان والخالق، وسائر الأشياء والموجودات؛ لهذا نستطيع أن نُقسِّم هذه الأنشطة إلى قسمين: القسم الأول: النشاط العقلي التكويني، والقسم الثاني: النشاط العقلي التدويني.

هذا النشاط الأخير لا ينحصر في قوم أو شخص، وأهل قرية خاصة، ومدينة، وبلد، وقارة، وزمان، ومكان معين، بل نقول إنَّ هذه الأنشطة العقلية وزّعت على أشخاص وأماكن وأزمنة مختلفة على نحو الشدّة والضعف، ومقدار الاهتمام والجهد والاستفادة منه. فظهر العقل التدويني بعد كشف الحروف واستعمالها في الكتابة عبر الكلمات

والجمل والعبارات والقصص والأشعار والنصوص. كما ظهر في استدلالات الأنبياء بتفويض الحكيم المطلق لهداية الإنسان وكماله إلى النور والتعاليم الإلهية وإثبات الوجود وصفاته، الّتي منها الوجود المطلق والمخلوقات المادية وغير المادية، أو لنفي بعض الأمور تحت العناوين المختلفة من دون اطلاق كلمة الفلسفة عليها. فالفلسفة علم عقلي به نستدل على إثبات القضايا أو نفيها.

ـ نشأة الفلسفة الإسلامية:

تشكّلت بدايات الفلسفة الإسلامية وإرهاصاتها عند الفلاسفة العرب. وأبرز ملامحها فلسفة الكندي[١] الّذي يُعدُّ أول فيلسوف عربي قام بجمع آراء أفلاطون وأرسطو والعلاقة بين الفلسفة والدين، والاتّجاهات الفلسفية العقلية باتّجاهات التجربة الكلامية، خصوصاً الاعتزالية. فاعتقد: «بأنَّ الدين والفلسفة طريقان مستقلان لتبيان الحقائق»[٢].

وكان الفارابي[٣] أوّل من أسّس الفلسفة الإسلاميّة من خلال دراساته الفلسفية والمنطقية اليونانية القديمة، مستفيداً من دراسات أسلافه العلماء، وناهلاً من القرآن وتعاليم المعصومين عليهم صلوات اللّه، ويعتقد: «بأنَّ الدين والفلسفة جزءان لا ينفك أحدهما عن الآخر. والدين والفلسفة وجهان مختلفان لأمر واحد. فالفلسفة مشتملة على قواعد وأحكام برهانية، والدين هو الصورة الخطابية لتلك القواعد والأحكام»[٤]. بعد ذلك ظهر فلاسفة ومفكرون كبار كابن سينا (سنة ٣٧٠ـ٤٣٨هـ/ ٩٨٠ـ١٠٣٨م)، وأبي العلاء المعري (سنة ٣٦٢ـ ٤٤٩هـ/ ٩٧٣ـ ١٠٥٧م)، والغزالي (سنة٤٥٠ـ ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ـ ١١١١م)، وابن باجّه (وُلد في أواخر القرن الحادي عشر للميلاد وتوفي ٥٣٣هـ/١١٣٨م)، وابن طفيل (حوالى ٥٠٦ـ ٥٨١هـ/ ١١١٠ـ ١١٨٥م)، وابن رشد (٥٢٠ـ٥٩٥هـ/ ١١٢٦ـ١١٩٨م)، وابن خلدون (٧٣٢ـ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ـ

(١) الكندي (أبو يوسف بن إسحق الكندي، ١٨٥ـ ٢٥٢هـ.ق/ ٨٠١ـ٨٦٦م).

(٢) داوري الأردكاني، رضا: **الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية** (تعريب: عبد الرحمن العلوي)، دارالهادي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م، ص١٦٠.

(٣) راجع: المصدر السابق، ص١٧٦.

(٤) المصدر السابق، ص١٦٠.

١٤٠٦م). قام كلّ بدوره، ببذل الجهود لإغناء الفلسفة الإسلاميّة بناء على أصالة الماهية واعتبارية الوجود الّتي انتجت ثلاث مدارس فلسفية إسلاميّة مكتوبة: ١ـ المدرسة المشّائية. ٢ـ المدرسة الإشراقية. ٣ـ المدرسة الكلامية.

وفي سياق هذه الحركة الخلاّقة، تجلت المدرسة المشّائية ممثلة بالشيخ الرئيس ابن سينا، والمدرسة الإشراقية ممثلة بالشيخ شهاب الدّين السهروردي، والمدرسة الكلامية ممثلة بالخواجه نصير الدين الطوسي. فتناول أحدهم الفلسفة الإسلاميّة بأُسلوب عقلاني، والثاني أغنى العرفان الإسلامي من خلال أُسلوب الكشف والشُّهود، والثالث من خلال الكلام الإسلامي.

وقد كان كلّ منهم في عصره علَماً ورئيساً لمدرسته ونتاجه. وبناء على ما قلناه عرض الشيرازي الاختلافات الموجودة بين أسلافه العلماء، منطلقاً في حركة جديدة. فشرع بدراسة الفلسفة والعرفان والكلام الإسلامي في عصره على نحوٍ دقّيق وعميق، وهضمها وفهمها، ووضع يده خلال دراسته المتعالية على نقاط القوّة والضّعف فيها، وأدرك أنَّ الأهداف الثّلاثة كانت مشتركة، غير أنَّ الأُسلوب واللغة متفاوتان. ثمّ درس بدقّة التحولات الفلسفيّة في عصره، وقام بتنقيح الفلسفة والعرفان والكلام الإسلامي، وخرج بنتائج فلسفية جديدة أطلق عليها اسم الحكمة المتعالية حيث غدت الفلسفة والعرفان والكلام متكاملة ومتعاضدة. وبعبارة أُخرى قام من خلال التلفيق بينها وإصلاحها بإيجاد مدرسة جديدة[1] تلتقي في بعض توجُّهاتها الفلسفة والعرفان والكلام بالمفهوم السائد، وتختلف عنها من نواحٍ أُخرى، كما سنرى.

وعليه، فإنَّ الشيرازي قام بتحويل مسار الحركة الكُبرى والأَساسية للفلسفة والعرفان والكلام وجعلها متكاملة، وحلّ بذلك المشكلات السّابقة، وأثّر في العالم تأثيراً عميقاً منذ ذلك الحين إلى الآن حيث احتلّ الصدارة في العالم الإسلامي وراج فكره وساد، وتأثر به كثيرون من العلماء والمفكّرين في الشّرق والغرب.

ولو بنينا على أنَّ موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود»، فكلمة الموجود

(١) بناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة.

تشتمل على الموجود المادّي والموجود المعنوي أي وجود كل الأشياء في الكون على الإطلاق. لهذا يشتمل موضوع الفلسفة على النحو الآتي:

١ـ وجود اللّه تعالى والملائكة، وكل شيء مادي ومجرد.

٢ـ الإنسان وسائر الحيوانات المسبوقة بالعدم.

٣ـ الأشياء النامية وغير النامية المسبوقة بالعدم.

٤ـ التوجّه إلى ما قبل خلق الأشياء والممكنات، يصلنا بالزمان الّذي لم يكن فيه أي موجود مادّي أو مجرّد إلاّ اللّه تعالى الّذي يكون وجوده أزلياً وأبدياً، ووحيداً وفريداً، ومدبراً وحكيماً في العالم الكوني على الإطلاق.

بناء على ذلك نستطيع القول:

أ ـ إنَّ تاريخ الفلسفة ونشأتها التكوينية الذاتية هي أزلية وأبدية.

بـ إنَّ تاريخ الفلسفة ونشأتها التكوينية العرضية يعود إلى خلق الإنسان؛ لهذا نشأت الفلسفة بعد خلق الإنسان على الأرض.

ج ـ أمّا على الصعيد التدويني فقد نشأت الفلسفة بكتابة الأدلّة وإثبات الوجود أو نفيه على شكل جملة أو عبارة أو محاورة أو قصة، أو نص وغيرها[1]. وعلى صعيد تاريخ الفلسفة التدوينية، فقد بدأت منذ ظهور الإسلام (بعثة النبي في سنة ٦١٠ ميلادية) ومازالت مستمرة إلى يومنا هذا، على النحو التالي:

١ـ من سنة ٦١٠ إلى القرن السابع للميلاد:

«قد كان للقرآن الكريم أثر كبير في الحياة العقلية. فهو أوّل كتاب عربي يبرهن على وجود اللّه تعالى ووحدته، ويدعو إلى التفكير بطريقة تنير العقل وتدعوه إلى البحث والتعمّق»[2].

٢ـ «ظهرت العلوم العقلية الإسلامية في فرقة المعتزلة (هي المدرسة السياسية

---

(١) لذلك نستطيع أن نقول: أرسطو هو أول من استعمل كلمة فيلو سوفيا بمعنى العلم العقلي أي الفلسفة.

(٢) فرحات، يوسف: **الفلسفة الإسلامية وأعلامها**، ترادكسيم، جنيف، سويسرا، ط١، ١٩٨٦م، ص٩.

والاعتقادية والعقلية، أعظم مدرسة كلامية وأقدمها عند المسلمين) الّتي نشأت في حضن الشيعة. من جملة مواقفها انفصال واصل بن عطاء عن الحسن البصري»[١].

٣ـ نقل الآثار من البلاد غير الإسلامية إلى البلاد الإسلامية.

ابتدأ نقل الآثار اليونانية والإيرانية والهندية وغيرها إلى العربية في أوائل القرن السابع للميلاد[٢](حوالي سنة ٨٠ هـ.ق)، لكنّه نشط في أواخر القرن الثامن، وبلغ ذروته في القرن التاسع.

لهذا بدأت ترجمة الآثار الفلسفية من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية واليونانية إلى العربية ومن العربية إلى اللاتينية. لكن إذا بحثنا في مصادر الفلسفة العربية نجد أنَّ هذه الفلسفة لم تنشأ عبر الاتصال المباشر بين اليونان والعرب، بل نشأت من عدّة مصادر معيّنة، وفي هذا السياق قال الأستاذ الدكتور السيد هادي فضل اللّه: «إنَّ العرب وإن أخذوا عن اليونانيين، فإنَّ اليونانيين كانوا بدورهم قد استفادوا من الفكر الشرقي القديم. وهكذا فإنَّ الفكر يبقى سلسلة متصلة الحلقات، كل حلقة منها تتأثّر بالحلقة السابقة وتأخذ منها وتؤثّر في الحلقة اللاحقة وتعطيها فعلاً وتفاعلاً تأثيراً وتأثراً؛ وكأنَّ نسيج الحاضر محبوك من خيوط الماضي وإرهاصات المستقبل»[٣]. وتكاملت بالتدريج بعد تأسيس الخلافة الإسلاميّة. ونقلت من عدّة لغات كالفارسية والعبرانية، والسريانية، والهندية، والقبطية، والنبطية، واللاتينية إلى اللغة العربية. وقد ورد في تاريخ الفلسفة[٤] انتقال الثقافات المختلفة من مدارس: جند يسابور (باللغة الفارسية جندى شاپور)، حرّان، الاسكندرية، إنطاكية، وغيرها إلى البلاد العربية والإسلامية، وهذا

---

(١) ورد في كتب التاريخ كـ«الملل والنِحَل لمحمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، ج١، ص٤٨» و«تاريخ الفلسفة العربية لحنّا الفاخوري والدكتور خليل الجر، ص١٤٠ـ١٤٤»: في مطلع القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة، حين اختلف واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصري في قضية مرتكبي الكبائر وأدلى برأيه فيها اعتزل مجلس الحسن مع من وافقه على ذلك الرأي وجلس في زاوية من المسجد يشرحه لهم وانضمّ إليه فيما بعد عمرو بن عُبيد فقال الحسن البصري: «اعتزل عنّا واصل» فسمّيَّ هو وأصحابه «معتزلة».

(٢) في العهد الأموي طلب خالد بن يزيد من ابن المقفّع (مترجم كليلة ودمنة من الفارسية إلى العربية) نقل بعض كتب الكيمياء والطب دون الفلسفة والمنطق، من اليونانية إلى العربية.

(٣) فضل اللّه، السيد هادي: **مدخل إلى الفلسفة**، دار المواسم، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص٥٦.

(٤) راجع: صليبا، جميل: **تاريخ الفلسفة**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٥هـ.ق/ ١٩٩٥م، ص٩٥ـ٩٧.

النقل استمر على مدى ثلاثة قرون من أوائل القرن الثاني الهجري (أوائل القرن الثامن للميلاد) حتى أواخر القرن الرابع للهجرة (أواخر القرن العاشر للميلاد). وقام بعض المترجمين بترجمة الآثار الفلسفية والعلميّة في العهد العباسي إلى العربية، ومنهم:

١ـ يحيى بن البطريق (توفي ٢٠٠هـ/ ٧١٥م). ٢ـ الحجاج بن مطر (عاش في عهد المأمون العباسي). ٣ـ عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (توفي ٢٢٠هـ/ ٨٣٥ م). ٤ـ يوحنا بن ماسويه (توفي ٢٤٢هـ/ ٨٥٧ م). ٥ـ حنين بن اسحق العبادي (٢٠٥ـ ٢٨٨هـ/ ٨٢٠ـ ٩٠٠م). ٦ـ قسطا بن لوقا البعلبكي (٢٠٥ـ ٢٨٨هـ/ ٨٢٠ـ ٩٠٠م). ٧ـ اسحق بن حنين (توفي ٢٩٨هـ/ ٩١٠م). ٨ـ أبو بشر متى بن يونس القنّائي (توفي ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م). ٩ـ أبو زكريا يحيى بن عدي (٢٨٦ـ ٣٦٤هـ/ ٨٩٦ـ ٩٧٤م). ١٠ـ أبو علي بن زرعة (٣٣١ـ ٣٩٨هـ/ ٩٤٢ـ ١٠٠٧م)[١].

(ب)ـ أهم المفردات الأساسية الواردة في الدراسة:

تعريفات لبعض المصطلحات لا بدّ منها لضرورات الدراسة:

ـ الإبداع (Creation)

لغةً:

أ ـ «الخَلق أو الإيجاد أو التكوين أو الابتكار»[٢].

ب ـ «إحداث شيء على غير مثال سابق. وعند البلغاء: اشتمال الكلام على عدّة ضروب من البديع»[٣].

اصطلاحاً: «القدرة على ابتكار حلول جديدة للمسألة. وتتمثّل هذه القدرة في ثلاثة مواقف ترتّب ترتيباً تصاعدياً: التّفسير والتنبّؤ والابتكار. أما التفسير فهو فهم سبب كشف العلّة، والتنبّؤ استباق حادث لم يقع بعد، والابتكار يعتمد على مواهب الشخص

(١) راجع: المصدر السابق، ص٩٧ـ ١٠٢.

(٢) **القاموس العصري الحديث، انجليزي عربي**، لجنة من علماء الإنجليزية والعربية، دار التوفيق للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

(٣) صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج١، ١٤١٤هـ.ق/ ١٩٩٣م، ص٣١.

أكثر من اعتماده على ما يقدّمه الموقف الخارجي من منبّهات وإيحاءات. وتمرّ العمليّة الإبداعيّة في حلِّ المشكلات بأربع مراحل:

الأُولى: التكوين: وهي نظرة عامّة إجماليّة إلى المشكلة ومعالجة التصورات والارتباطات الّتي تثيرها ـ بطريقة حرّة عشوائيّة، والثانية: الكمون حيث يواصل الذهن مجهوده نحو أمر لا نظير له، أو إخراج ما في إمكان الحلّ، لكن بطريقة صامتة لا شعوريّة. أما الثالثة: الاستبصار أو الإلهام إذ يدرك الشخص فجأة حلّ المشكلة. ثم الرابعة: التحقّق، إذ لا يتحتّم أن يكون الحلّ الّذي بزغت صورته في المرحلة السّابقة هو الحلّ الصحيح، فلا بدّ من استكمال صياغته واختباره للتأكّد من صحته. ويمكن ردّ هذه المراحل الأربع إلى ثلاث ووصفها بأنّها سلسلة من الأنظمة المترابطة تتّجه من العام إلى الخاصّ إذ تضيق دائرة البحث تدريجياً فيكون لدينا ما يعرف بالمدى العام للمشكلة، ثم تليها مرحلة الحول الوظيفية، ثم أخيراً الحلّ النوعي»[١].

وهناك أقوال أخرى في الإبداع، منها:

ـ أنَّ الإبداع: «هو الإتيان بشيء من العدم إلى الوجوب والوجود»[٢].

ـ «الإبداع هو الإيجاد لا على مثال سبق، وهو الأمر العقلاني الّذي وجد من الأمر لا بتوسط العقل والنفس، يقال لفعل المبدع: إبداع، وهو إيجاد الأَيس من اللّيس، والوجود عن كتم العدم، ايجاد شيء غير مسبوق بمادّة والزمان، كالعقول، فيقابل التكوين لكونه مسبوقاً بالمادّة، والإحداث، لكونه مسبوقاً بالزمان»[٣].

ـ «هو إدامته (المُبدع) تأييس ما هو بدأته ليس، إدامةً لا تتعلّق بعلّة غير ذات المبدع»[٤].

---

(١) وهبه، مراد، وآخرون: **المعجم الفلسفي**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص١٢ـ١٣.

(٢) يعقوب، اميل، بركة، بسّام، شيخاني، مي: **قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص٩.

(٣) **شرح المصطلحات الكلامية** (بالفارسية)، دار بصائر، طهران، إيران، ط١، ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م، ص٢.

(٤) **رسائل الفارابي** (الدعاوى القلبية)، مطبعة في منظمة جلفا بأصفهان، أصفهان، إيران، ١٦٣٦م، ص٤.

- «عند الحكماء، هو: تأييس الشي وجود لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً»[١].

- «الصُّنع في اصطلاح الفلسفة مختصّ بالممكن الّذي يكون وجوده مسبوقاً بمادّة وزمان.

ولفظ الإبداع مختصّ بالممكن الّذي لا يكون كذلك»[٢].

- «الإبداع عبارة عن: إيجاد شيءٍ غير مسبوق بوجود المادّة والمدّة، كإيجاد الحق تعالى العقول الّتي إبداعها وخلقها غير مسبوق بالمادّة والمدّة، وما وجودُهُ مسبوقٌ بالعدم هوكائن؛ وبشكل عام يُطلق على موجودات العالم. وتارةً يُطلق على محدَثات فقط، في مقابل المبدَعات. وتارةً قيل: هم كائنات بموجودات في مقابل الفاسد، ووجود الكون والفساد من هذا الباب. فالإبداع عبارة عن إيجاد شيءٍ غير مسبوق بالعدم، وهو مقابل «الصّنع» الّذي هو إيجاد الشيء يكون مسبوقاً بالعدم، أيضاً الموجودات الّتي هي مصنوعة من الصنع كائنات، وتكون كلمة الكائن إسم الفاعل، أي موجود، ومقابل الفاسد»[٣].

- عند الكندي: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ ـ [اللّه] ـ إِذَآ أَرَادَ ـ شَيۡـًٔا أَن ـ يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾؛ أي إنَّما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد»[٤].

- «الإبداع: هو نشاط يهدف إلى توسيع نطاق الخبرة الإنسانيّة إمّا بالمتعة الجماليّة أو بفهم الطبيعة. ويعتمد الإبداع على الحدس الّذي هو حالة يتمّ فيها تجاوز حدود الذات والمكان والزمان وتتألّق البصيرة فتلتقط تلك الومضة المبدعة. من هنا، تبدأ العمليّة الإبداعيّة الّتي تكون في الغالب الأعم من مراحل الإعداد، والاستبطان والاستنارة ثمّ

---

(١) ابن سينا، حسين: **الشفاء (الإلهيات)**، مكتبة آية اللّه المرعشي، قمّ، إيران، ج١، ١٤٠٤ هـ.ق/ ١٩٨٣م، ص٢٦٦.

(٢) الرازي، فخر الدين محمّد: **شرح الإشارات والتنبيهات**، منتدى الآثار و المفاخر الثقافية، طهران، إيران، ط١، ج١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٢١٤.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **أسفار** (ترجمة: محمّد خواجوى بالفارسية)، المولى، تهران، إيران، ج١/ ١، ١٣٨٤هـ.ش/ ٢٠٠٥م، الهامش١، ص٢٦٥.

(٤) هذا التعبير لأستاذنا الدكتور أنطوان سيف حول الآية الشريفة ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ [اللّه] إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ سورة يس، الآية ٨٢؛ يدل على الإبداع بمعنى المطلق. (سيف، أنطوان: **مصطلحات الفيلسوف الكندي**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان، ج١، ٢٠٠٣م، ص١٦٣.

العمليّة التنفيذيّة أو التّحقيق. ويرتبط التّحقيق بأُسلوب المُبدع ارتباطاً عضوياً حيث تشارك فيه كلّ من ملكتي الإلهام والإرادة. وهكذا نرى أنَّ الإبداع هو أقرب ما يكون إلى عملية يعيد فيها المبدع اكتشاف ذاته من خلال العمل الملهم والواعي والحرّ»[١].

وفي كلِّ الأحوال؛ «أي أثر إبداعي إنَّما هو في بعض جوانبه ثمرة الخيال، بيد أنَّ هذا الخيال ليس إلاَّ أداة يستخدمها المبدع من أجل إسقاط مزيد من الإضاءة على الواقع «المعاش». ومواقف الحياة لا تخلو من: ١ـ مواقف عمليّة محسوسة. ٢ـ مواقف حدسيّة. ٣ـ مواقف عقليّة. ٤ـ مواقف أخلاقيّة. ٥ـ مواقف روحيّة. ٦ـ مواقف فنيّة. ٧ـ مواقف أدبيّة.

هذه المواقف كلّها أو بعضها قد تلتقي في وجدان المبدع. وأيّ جانب يتغلب في إبداعه يصبح سمة له ملازمة لأيّ إبداع به يتحف مجتمعه. وربَّما امتدّ مجال إبداعه ليتّخذ صفة إنسانيّة أشمل، والأمثلة على هذا لا حصر لها، من ذلك مثلاً الخالدون من علماء كبار مبدعين، وفنانين مبدعين، وأدباء مبدعين خلَّدتهم أعمالهم في ضمير البشرية»[٢].

والمقصود بالإبداعات في هذا الكتاب، هي مجموعة تعليقات الطباطبائي في الحكمة المتعالية. وبذلك يكون كل شرح جديد، أو تعليق جديد، أو نظام جديد، أو نظرية جديدة، هو بمنزلة الإبداع لدى الطباطبائي، على الحكمة المتعالية لصدر الدين محمّد الشيرازي.

ـ أصالة الوجود واعتبارية الماهية:

أ ـ أصالة الوجود

يقول الرفاعي: «يراد بالوجود أحد ثلاثة معانٍ: إما المعنى الحرفي الرابط بالقضايا الدالة عليه كلمة (است) بالفارسية، أو (is) بالإنجليزية، أو الهيئة التركيبية في الجملة

---

(١) إبراهيم، ماجد: **سيكولوجيا القهر والإبداع**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م، ص١١٩.

(٢) الجسماني، عبد العلي: **سيكولوجية الإبداع في الحياة**، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٤.

العربية، أي المعنى الحرفي، وهذا ليس هو المقصود. أو أنَّ المقصود بالوجود في أصالة الوجود، مفهوم الوجود، أو أنَّ المقصود نفس الحقيقة العينية الخارجية، الّتي تترتب عليها الآثار ويحكي عنها مفهوم الوجود، حكاية كلّ مفهوم عن مصداقه، وهذا هو المراد بالوجود في قولنا أصالة الوجود.

فالمراد بأصالة الوجود ليست أصالة مفهوم الوجود، ولا أصالة المعنى الحرفي للوجود، بل المراد بأصالة الوجود هو أصالة الحقيقة العينية، وهي الخارجية الّتي تترتب عليها الآثار»[١].

ب ـ معنى الماهيّة

«إنَّها تستعمل بمعنيين:

الأول: هو مصدر جعلي مأخوذ من (ما هو) وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً، أو هي قالب كلّي ذهني للموجودات العينية، وهذه هي الماهية بالمعنى الأخص، وهي إنَّما تكون للموجودات القابلة للكنه، أمّا غير القابلة لذلك، كالوجود، هو لا ماهية له، فكنهه في غاية الخفاء.

الثاني: هو المعنى الأعم للماهية أي ما به الشيء هو هو، أي ما يتحقّق به الشيء، وهذا النوع من الماهية يشمل الموجود المحدود وغير المحدود. والمقصود في هذا البحث هو المعنى الأول، أي الماهية بالمعنى الأخصّ»[٢].

ج ـ معنى الأصيل والاعتبار

١ ــ «الأصيل: هو الأمر الواقعي الحقيقي الخارجي، الّذي تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وبالذات. والمراد من الأصالة هو الأصالة في التحقيق، أي كون الخارج مصداقاً له بالأصالة، وبلا مجاز في الأسناد، وبعبارة أُخرى: هي كون الشيء ذا مصداق عيني متحقّق بالذات، هو منشأ الآثار.

من هنا تساوي الأصالة العينية ومنشئية الآثار حقيقةً بلا مجاز في الإستناد.

---

(١) الرفاعي، عبد الجبّار: **مبادئ الفلسفة الإسلاميّة**، ج١، ص٢٠٠.

(٢) الرفاعي، عبد الجبّار: **مبادئ الفلسفة الإسلاميّة**، ج١.

٢ـ الاعتبار: الاعتبار يقابل الأصالة، وهو ما لا تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وبالذات.

واعتبارية الماهية بمعنى كون الماهية صرف اعتبار من الذهن للحكاية عما به يمتاز هذا الوجود عن ذلك، مع عدم كون ما به الامتياز في كلّ وجود إلاَّ نفس الوجود وعينه»[١].

ـ **الحركة الجوهرية:**

أ ـ تعريف الحركة

هناك تعاريف متعدّدة للحركة، ومن أهمها، تعريف فيثاغورس، وأفلاطون وأرسطو، حيث يعتقد فيثاغورس: «بأنَّ الحركة هي الغيرية»[٢].

ـ وعرّفها أفلاطون: «بأنّها الخروج عن المساواة، أي أن لا يكون حال الشيء مساوياً للحال الّتي كان عليها قبل هذا الحال»[٣]. وعليه، فإنَّ تعريف أفلاطون لا يختلف من حيث المعنى عن تعريف فيثاغورس.

ـ ويذهب أرسطو: «إلى أنّها كمال أوّل لما بالقوّة، من حيث إنَّه بالقوّة»[٤].

ـ ويعرفها الشيرازي بأنّها: «موافاة الحدود بالقوّة على الاتّصال، والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة. وتلك الحدود تفترض بالموافاة، والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع»[٥].

كما يؤكّد أنَّ: «المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجاً لا

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٠.

(٢) الكاتبي، نجم الدين، والبخاري، ميرك: **حكمة العين وشرحه**، دانشگاه فردوسى، مشهد، إيران، ١٣٥٣هـ.ش/ ١٣٩٤هـ.ق/ ١٩٧٤م، ص٤٣٣.

(٣) فخر الدين الرازي، محمّد (أبو عبدالله محمّد بن عمر بن حسين): **المباحث المشرقية في علم (الإلهيّات والطبيعيّات)**، ج١، بيدار، قُم، ايران، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ص٥٤٩.

(٤) أرسطوطاليس: **الطبيعة** (حقّقه وقدّم له: عبد الرحمن بدوي)، الدار القومية، القاهرة، ج١، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص١٧١.

(٥) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣١.

دفعة، فهو المسمّى بـ«الحركة»، وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمّى بـ«السكون». فحقيقة الحركة هي الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج أو لا دفعة وكلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة»[١].

ويذهب إلى أنَّ: «هويّة الحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة، وبأن لا يكون الّذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل»[٢].

ب - موضوع الحركة

يعرف صدر الدين الشيرازي موضوع الحركة فيقول:

«فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهراً مركّب الهويّة ممّا بالقوّة وممّا بالفعل جميعاً، وهذا هو الجسم»[٣].

ج - تعريف المقولة

«المقولة هي المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولاً على الموضوع، وجمعها مقولات، وتطلق على الأجناس العالية الّتي تحيط بجميع الموجودات، أو المحمولات الأساسية التي يمكن إسنادها إلى كلّ موضوع، وعددها عند أرسطو عشر. والمقولات عند «كانْت» هي التصورات الكلّية الأساسية الّتي يتضمنها العقل المحض، وهي صور قبلية للمعرفة، تستنبط من طبيعة الحكم في مختلف صوره، وتمثل الجوانب الأساسية للتفكير النظري، أو الاستدلالي، وهي أربعة أجناس كبرى: ١ـ الكمّ. ٢ـ الكيف. ٣ـ الإضافة. ٤ـ الجهة. ولكّل واحدة من هذه المقولات الأربع ثلاثة أقسام، بحيث يكون مجموعها اثنتي عشرة مقولة»[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص٦٠.

(٤) صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، ج٢، ص٤١٠ـ٤١١.

وعرّف صدر المتألهين الشيرازي المقولات، بأنّها «الأجناس العالية للموجودات، وهي عشر: الجوهر والكم والكيف والأين والوضع والمتى وأن يفعل وأن ينفعل والمِلك والإضافة. والموجود بالذات إمّا جوهر وهو ذو ماهية، حقّ وجودها الخارجي أن لا يكون في موضوع، وإمّا عرض وهو ما يقابله الجوهر»[١].

ـ تعريف الجوهر والعرض

أ ـ الجوهر: هو الماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده. كالكتاب يوجد في الخارج مستقلاً أي قائماً بنفسه، وهي موجودة لا في موضوع. أو كالصورة الجسميّة الموجودة في المادّة، وهي موجودة في موضوع. كما اعتبر أرسطو: «أنَّ الجواهر خمسة أقسام، وينقسم الجوهر في القسمة الابتدائية إلى قسمين: ١ـ جوهر مادي. ٢ـ جوهر غير مادي. الجوهر المادّي يشتمل على ثلاثة أنواع: ١ـ المادة. ٢ـ الصورة. ٣ـ الجسم المركّب من المادّة والصورة. الجوهر غير المادي قسمان: ١ـ العقل. ٢ـ النفس»[٢].

ب ـ العرض: هو ماهيّة إذا وجدت في الخارج، ووجدت في موضوع، وكان هذا الموضوع مستغنياً عنها، كالحرارة الموجودة في الماء، والماء مستغن عنها، كذلك البياض الموجود في الورقة[٣].

ـ الحركة في الجوهر

يذهب الشيرازي إلى أنّه: ١ـ «لم يبق من المقولات الّتي يتصوّر فيها الحركة إلاَّ أربع عند الجمهور وخمس عندنا: الجوهر والكيف والكم والأين والوضع. والسكون يقابلها تقابل الضد أو العدم»[٤].

٢ ـ «كلّ جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه،

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد (صدر المتألهين): **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية** (تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الآشتياني)، المركز الجامعي للنشر، مشهد، ط٢، ١٣٦٠هـ.ش/ ١٩٨١م، ص٢١.

(٢) سجّادي، جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين**، ص٤٣٢.

(٣) الرفاعي، عبد الجبّار: **مبادئ الفلسفة الإسلاميّة**، ج٢، ص١٣ـ١٥.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٧٩.

نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقيّة إلى الأنواع، وتلك العوارض اللازمة هي المسمّاة بـ«المشخّصات» عند الجمهور. والحقّ أنّها علامات للتشخّص، ومعنى العلامة ها هنا العنوان للشيء المعبّر بمفهومه عن ذلك الشيء؛ كما يعبّر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي، كالنامي للنبات وكالحسّاس للحيوان والناطق للإنسان؛ فإنَّ الأول عنوان للنفس النباتيّة والثاني للنفس الحيوانيّة والثالث للنفس الناطقة، وتلك النفوس فصول اشتقاقيّة. وكذا حكم سائر الفصول في المركّبات الجوهريّة؛ فإنَّ كلاًّ منها جوهر بسيط يعبّر عنه بفصل منطقيّ كلّيّ من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي، وهي بالحقيقة وجودات خاصّة بسيطة لا ماهيّة لها. وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بـ«المشخص» فإنَّ التشخّص بنحو من الوجود، إذ هو المتشخّص بذاته، وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحارّ والنار.

فإذا تقرّر هذا فنقول: كلُّ شخص جسمانيّ تتبدّل عليه هذه المشخصات كلاًّ أو بعضاً ـ كالزمان والكمّ والوضع والأين وغيرها ـ فتبدّلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إيّاها بل عينه بوجه، فإنَّ وجود كلّ طبيعة جسمانيّة يحمل عليه بالذات أنَّها لجوهر المتّصل المتكمّم الوضعي المتحيّز الزماني لذاته، فتبدّل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدّل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني. وهذا هو الحركة في الجوهر؛ إذ وجود الجوهر جوهر، كما أنَّ وجود العرض عرض»[1].

ـ الحكمة المُتعالية

أ ـ الحكمة

لغةً: هي: «بالكسر في الأصل هي إتقان الفعل والقول وإحكامهما»[2].

اصطلاحاً: لكلمة الحكمة معان عديدة منها في اصطلاح العلماء علم الحكمة والحكمة العملية من الحكمة الخلقية، والحكمة المنزلية والحكمة السياسية والمدنية

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٠٣ـ١٠٤.

(٢) التهانوي، محمد علي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ج١، ١٩٩٦م، ص٧٠١.

وبيان الحكمة النظرية. ومنها معرفة الحقّ لذاته والخير لأجل العمل به، وهو التكاليف الشرعية.

ومنها:

ـ ما ذكره محمّد علي التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم في تفسير قوله تعالى ﴿مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ﴾[1]، وهو: «أنَّ الحكمة معرفة آفات النفس والشيطان والرياضات. والحكمة بهذا المعنى أخصّ من علم الحكمة.

وحاصل هذا أنَّ الحكمة تطلق على البرهان أيضاً، ويؤيّده ما وقع في شرح المطالع أنَّ صاحب البرهان يسمّى حكيماً. ومنها فائدة ومصلحة تترتّب على الفعل من غير أن تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمّى بالغاية أيضاً كما سيجيء. والحكمة المسكوت عنها عند الصوفية هي أسرار لا يمكن التحدّث بها مع أيّ كان. والحكمة المجهولة عندهم تلك المستورة بغير الحكمة كما في ألم بعض الناس وحياة بعضهم وموت الأطفال وبقاء الهرمين والخلود في الجنة أو النار كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشي»[2].

ـ ويذهب الجرجاني في تعريفاته إلى أنَّ الحكمة: «علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آليّ. والحكمة أيضاً هي هيئة القوّة العقلية العلمية المتوسطة بين الجربزة الّتي هي إفراط هذه القوّة والبلادة الّتي هي تفريطها»[3].

وتعدّدت مفاهيم الحكمة عند الفلاسفة:

فاليونانيون أطلقوا لفظ الحكمة على العلم، ثم أطلق على إحدى الفضائل الأصلية، وهي:

الشجاعة، والعفة، والعدالة، ثمّ أطلق بعد ذلك على العلم مع العمل. وعليه الحكمة

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٩.

(٢) التهانوي، محمد علي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ص٧٠١.

(٣) الجرجاني، علي (السيد الشريف بن محمد): **التعريفات**، ناصر خسرو، طهران، إيران، ج١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص٤١.

هي استعمال النفس الإنسانية في اقتباس العلوم النظرية، واكتساب الملكة التامّة في الأفعال الفاضلة قدر الطاقة البشرية.

وذهب البعض إلى أنَّ الحكمة معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة ما للإنسان وما عليه، أو هي معرفة الحق لذاته، ومعرفة الخير لأجل العمل به.

وعرفها ابن سينا فقال: «الحكمة صناعة نظرية يستفيد بها الإنسان في تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل، وتصير عالماً معقولاً، مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية»[١].ـ

لذلك انقسمت الحكمة عند ابن سينا إلى قسم نظري مجرد، وقسم عملي. فغاية القسم النظري هي حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلّق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود منها حصول رأي فقط، مثل علم الهيئة، وأمّا القسم العملي فالمقصود منه حصول رأي لأجل عمل، مثل علم الأخلاق، وعليه فغاية النظري هي الحق، وغاية العملي هي الخير[٢].

وورد في شرح المصطلحات الفلسفية أنَّ الحكمة هي: «الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه. معرفة وجود الحقّ. والوجود الحقّ هو واجب الوجود بذاته. هي التشبّه بالإله بحسب طاقة البشر. ومعنى هذه الحكمة أن يكون الرّجل حكيماً في مصنوعاته»[٣].

وبدوره عرف الشيرازي الحكمة فقال: «الحكمة فضيلة القوّة النطقية، وعلم

---

(١) ابن سينا، حسين: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، دار العرب، القاهرة، مصر، ط٢، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م، ١٠٤ـ١٠٥.ـ

(٢) راجع: المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٣) مجمع البحوث الإسلامية: **شرح المصطلحات الفلسفية**، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، ط١، ج١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص١١٥.

الأشياء الكليّة بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق، وهي معرفة الوجود الحق»[١].

ويؤكّد الشيرازي أنَّ من معاني الحكمة: «العدل، العلم، الحلم، الفلسفة، الكلام الموافق للحق، صواب الشيء وسداده، والحكيم هو صاحب الحكمة، العلم الحسن والعمل الصالح، نفس العمل، وهي معرفة حقائق الأشياء والقيام بالفعل المحمود، والاقتداء بالخالق في العبادات بمقدار الطاقة البشرية»[٢].

ب ـ الحكمة الإلهية

لهذه الكلمة عدة معان، منها:

ـ «إنَّ الحكمة الإلهية (...) هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود»[٣].

ـ «وهي علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجرّدة عن المادة التي لا بقدرتنا واختيارنا وقيل هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه ولذا انقسمت إلى العلمية والعمليّة»[٤].

ـ «ما يبحث فيها عن العوارض الذّاتيّة للموجود المطلق بما هو موجود مطلق، أي العوارض الّتي لا يتوقّف عروضها للموجود على أن يصير تعليميّاً أو طبيعيّاً»[٥].

ـ «إنّ الحكمة الإلهية والعناية الرّبانية قد ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض رباطاً واحداً ونظّمتها نظاماً واحداً. فالحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجيّة المجرّدة عن المادّة الخارجة عن قدراتنا واختيارنا. وقيل هي

---

(١) جهامي، جيرار: **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ج١، ١٩٩٨م، ص٢٨٩.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص ٢٠، ٢٢، ٢٣.

(٣) دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٨٣.

(٤) الجرجاني، علي (السيد الشريف بن محمد): **التعريفات**، ج١، ص٤١.

(٥) مجمع البحوث الإسلامية: **شرح المصطلحات الفلسفية**، ج١، ص١١٧.

العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه. ولذا انقسمت إلى العلميّة والعمليّة»[١].

ج ـ الحكمة المُتعالية:

للحكمة المُتعالية استعمالات عديدة، منها:

ـ ما ورد في كتاب شرح الإشارات والتنبيهات خواجه نصير الدين الطوسي «في تمهيد أُولى المقدمتين للقياس على جواز الاطلاع على الغيب»، وهو كلام مفصل لنصير الدين الطوسي حول القياس على جواز الاطلاع على الغيب، لذا استخدم مصطلح الحكمة المُتعالية في بداية تمهيده وآخره[٢].

ـ وتمكن المير داماد الّذي واكب ظهور مدرسة أصفهان الفلسفية من أن يخطو خطوات هامّة في هذا الصدد بعرضه أفكاراً جديدة من المسائل الأساسية للحكمة، مثل:

وحدة الحمل، وتحليل البداء، وكينونة الجواهر والأعراض من المعقولات الثانية، والحدوث والقدم، وتحليل الاعتبارات الأربعة للماهية، والتقسيم الثّلاثي للحادث الزماني، والتقسيم السباعي للتقدّم والتأخّر، والتقسيم الثنائي للجنس الأقصى وما إلى ذلك. إلاّ أنَّ عاملين أساسيين قد أدّيا إلى نسيان مبادئه الفكرية وإغفالها، وهما: أسلوبه الإنشائي المعقّد، ومنهجه الكلامي الصعب في عرض آرائه.

ـ ويذهب الشيرازي إلى: «أنَّ للسُلاَّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة: أحدها السفر من الخلق إلى الحقّ. وثانيها السفر بالحقّ في الحقّ. والسفر الثالث يقابل الأول، لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، والرابع يقابل الثاني من وجه؛ لأنّه بالحقّ في الخلق. فرتّبت كتابي هذا طبقَ حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار، وسمّيته

---

(١) جهامي، جيرار: **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، ج١، ص٢٩١.

(٢) راجع: الطوسي، الخواجة نصير الدين: **شرح الإشارات والتنبيهات**، نشر البلاغة، قمّ، إيران، ط١، ج٣، ١٣٧٥هـ.ش/ ١٩٩٦م، ص٣٩٩ـ٤٠١.

بـ«الحكمة المُتعالية في الأسفار العقلية». فها أنا أفيض في المقصود، مستعيناً بالحقّ المعبود والصمد الموجود»[١].

النتيجة: لو بحثنا عن كلمة الحكمة الإلهية (أي الفلسفة الإسلامية) في آثار الحكماء والفلاسفة كما ذكرنا بعضها سابقاً، نرى أنَّ الحكمة المُتعالية هي الحكمة الإلهية المتكاملة الّتي رسمها الشيرازي بناء على:

ـ أصالة الوجود واعتبارية الماهية، والتشكيك في الوجود.

ـ الاستدلال العقلي.

ـ مباني الكشف والشهود العرفانية.

يعني: بنى الشيرازي فلسفة إلهية على قواعد استدلالية وذوقية وكشفية وشهودية بأسلوب جديد وأطلق عليها اسماً ميّزها عن الفلسفات السابقة، وهي الحكمة المُتعالية. واستطاع من خلالها أن يحلّ الإشكالات والاختلافات الّتي كانت قائمة قبله بين الفلاسفة وأهل العرفان والكلام، وأضحت في العالم عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً تعد مدرسة فلسفية أصيلة ومستقلة.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٣.

ثانياً ـ الأطوار الحياتية والفكرية للشيرازي والطباطبائي

تمهيد

نعيش اليوم في زمن يمكن أن نواجه في كلّ لحظة فيه مظهراً جديداً ووجهاً آخر من التطور المذهل على الصعيد البشري. ففي عالم المعرفة الفلسفيّة حدثت تحولات كبيرة وطرأت تغيّرات ملحوظة، ورغم هذا فإنَّ ما يحدث في عالم الحكمة والفلسفة ليغاير ما يطرأ على عالم العلم. فتقدّم العلوم وتطوّرها سريعان إلى درجة تنتزع من الإنسان فرصة التوقّف والتأمّل، بينما تسير قافلة الحكمة والفلسفة الهوينى فلا تفقد فرصة التأمّل والتفكير العميق(١).

لذلك سنحاول التطرق في هذا المبحث إلى حياة كل من الفيلسوفين ومناهج فلسفتهما وذلك من خلال التعرف على حياتهما. وخوفاً من الإسهاب ارتأينا أن نخصص هذا المبحث للتعرف على الشيرازي والطباطبائي من خلال كلامنا على سيرتهما العلمية.

ـ لمحة عن حياة صدر الدين محمّد الشيرازي

أ ـ النشأة

ولد محمّد بن إبراهيم القوامي الشيرازي المشهور بين الناس بالملاّ صدرا وبين تلامذته بصدر المتألهين أو صدر المحقِّقين في مدينة شيراز في أوائل الربع الأخير من القرن العاشر الهجري. غير أنَّ سنة ولادته لم تعرف على وجه الدقة، لكن

(١) راجع: إبراهيمي ديناني، غلام حسين: **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط٢، ج٢، ١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م، ص٢٤٥.

يستفاد من بعض الترجمات[١] أنَّه ولد حوالى سنة ٩٧٩هـ/ ١٥٧١م، وتوفي سنة ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م عن عمر ناهز السبعين أو تجاوزها. ترعرع صدر الدين الشيرازي في كنف أبٍ صالحٍ يدعى إبراهيم بن يحيى القوامي الذي قيل إنَّه كان أحد وزراء دولة فارس في العهد الصفوي، وكان صدر الدين الولد الوحيد له؛ لذا شمله بعطفه واهتمامه ورعايته ووجهه إلى طلب العلم، فتلقى صدر الدين العلوم في مسقط رأسه شيراز حتى وفاة والده[٢]. ثمّ انتقل بعد ذلك إلى اصفهان ـ عاصمة السلطان والمركز الفكري والثقافي في الدولة الصفوية آنذاك ـ لمتابعة تحصيله العلمي. ويظهر أنَّ الشيرازي كان ذا ثقافة عالية زمن انتقاله إلى إصفهان إذ إنَّه درس مباشرة على الشيخ بهاء الدين العاملي[٣]، كما درس على المير داماد أُستاذ الفلسفة والعرفان. وكان له ولع شديد بالعلوم العقلية والعرفانية وكان يرمي إلى اكتناه أسرارها وتبيّن مكنوناتها، وبذل جهداً كبيراً في سبيل ذلك، ممّا جعل منه حكيماً إلهيّاً وعرفانيّاً صوفيّاً يجهر بآرائه العرفانية الإلهية للملأ؛ فأثار لذلك حفيظة فقهاء عصره ونقمتهم فأعلنوا عليه حرباً وكفّروه، واتّهموه بالخروج على الدين، ووصل التجني ببعضهم إلى لعنه بتسبيحة كاملة عقب الصلاة. هذا التضييق، بالإضافة إلى المعمعة الفكرية والتناحر بين المذاهب والمشارب السائدة آنذاك، دفع بالشيرازي إلى الابتعاد والانزواء في قرية نائية من قرى جبال قُمّ تدعى «كوهك» منقطعاً إلى ممارسة العبادات والمجاهدات والرياضات طوال خمسة عشر عاماً إلى أن فاضت على نفسه «أنوار الملكوت وحلّت

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (ذكره محمّد رضا المظفر في مقدمة)، ج١، ص ج. وكوربان، هنري: **مقام الشيرازي في الفلسفة الإيرانية**، (ترجمة: السيد حسين نصر، مجلة الدراسات الأدبية، العددان ١و٢)، قسم اللغة الفارسيّة وآدابها الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان، ١٣٤٤هـ.ش/ ١٣٨٤هـ.ق/ ١٩٦٥م، ص١٠. وشوربا، زينب: قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان،١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م، ص٢٧. والطباطبائي، محمّد حسين: **صدر الدين محمّد ابراهيم شيرازى مجدد فلسفه اسلامى در قرن ١١هجرى**، دانشكده علوم معقول ومنقول طهران، طهران، إيران، ١٣٤٠هـ.ش/ ١٣٨٠هـ.ق/ ١٩٦١م، ص١ـ ١٢ـ.

(٢) لم يتحقّق من سنة وفاة الوالد إبراهيم الشيرازي.

(٣) «بهاء الدين العاملي (٩٥٣ـ ١٠٣٠هـ/ ١٥٤٦ـ ١٦٢٠م): من مواليد بعلبك، أصله عاملي من جبع وهي من قرى جبل عامل بلبنان، هاجر أبوه إلى بعلبك حيث ولد بهاء الدين ومنها هاجر إلى إيران». (شوربا، زينب: **قضايا إسلامية معاصرة**، ص٢٨، الهامش١).

بها خبايا الجبروت»[١]. وبما أنّه «من دأب الرحمة الإلهية أن لا يهمل أمراً ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد، ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد، فاقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والاستتار»[٢]. فما كان من الشيرازي إلاّ أن عاد من عزلته بنفس فاضت عليها العلوم العقلية والحكمة الإلهية اليقينية معلِّماً ومصنفاً لإخوانه في الدين ورفاقه في الكشف واليقين. وظلّ على هذه الحال إلى أن وافته المنيّة وهو عائد من الحج في المرة السابعة سيراً على القدمين، ودفن في ظاهر البصرة. وقد اتخذت هذه المنطقة اسمه ولا تزال تعرف بالشيرازية إلى يومنا هذا. بعد هذه اللمحة يصبح بالإمكان رسم خط بياني لحياة الشيرازي الفكرية يتمثل بنقطتين أساسيتين هما: مرحلة التحصيل العلمي، ومرحلة التأليف والتدريس.

ب ـ التحصيل العلمي

١ ـ الأخذ عن الأساتذة والتحصيل الشخصي:

إنَّ هذا النحو من التحصيل كان عبارة عن دراسة الفلسفة اليونانيّة والرواقيّة والإسلاميّة بالإضافة إلى علمَيْ الحديث والرّجال وعلوم القرآن وغيرها من العلوم التقليديّة. وقد كانت دراسة الشيرازي لهذه العلوم تحت اشراف أُستاذين وعالمين من أعلام الفكر في ذلك العصر هما الشيخ بهاء الدين العاملي ومير محمّد باقر المير داماد، حيث درس على الأول العلوم النقليّة، وعلى الثاني العلوم العقلية والمعارف الإلهية والعرفانيّة.

٢ ـ فكرة تأليف كتاب في الفلسفة:

ذكر الشيرازي كيفية تأليف كتاب في الفلسفة أنّه قال: «لقد صادفت أصدافاً علمية في بحر الحكمة الزاخرة ـ مُدعَمَةً بدعائم البراهين الباهرة، مشحونةً بدُرَر من نكات فاخرة، مكنونة فيها لآلي دقائق زاهرة. وكنتُ برهة من الزمان أجيل رأيي، أردّد قداحي وأوآمر نفسي وأنازع سرّي، حَدَباً على أهل الطلب ومَن له في تحقيق الحقِّ أربٌ،

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج ١، ص ٨.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٨.

في أن أشقَّ تلك الأصداف السمينة، وأستخرجَ منها دُررها الثمينة، وأروّقَ بمصفاة الفكر صفاها من كدرها، وأنخُلَ بمُنخل الطبيعة لبابها عن قشرها، وأصنّفَ كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشّائين ونَقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيّين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفنّ من حكماء الأعصار، وفرائد لم يجد بها طبع على أحد من علماء الأدوار، ولم يسمح بمثله دورات السماوات، ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات»[١].

٣ـ العوائق والعوادي:

إلاَّ أنَّ هذا الكتاب لم يخرج إلى النور في ذلك الوقت لجملة من الأسباب يشرحها الشيرازي بقوله: «لكنَّ العوائد كانت تمنع من المراد، وعوادي الأيّام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد، فأقعدتني الأيّام عن القيام، وحجبني الدهر عن الإيصال إلى المرام، لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال. وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، وتكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها؛ يرون التعمّق في الأُمور الربّانيّة والتدبّر في الآيات السبحانيّة بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج والرَّعاع ضلالةً وخدعةً ... إلخ»[٢].

ممّا تقدم يتبين أنَّ جهل العلماء ومحاربة القيّمين على الفكر للعلوم الفلسفية والحكمة الإلهية ومنع الناس من الاشتغال بها، وخلوّ المجتمع ممّن يقدر العلوم حقّ قدرها، بالإضافة إلى قلّة الإنصاف وكثرة التعسف وإعلاء الأداني والأرذال وإخفاض الأعالي والأفاضل، كلّ هذه الأُمور منعت صدر الدين من إخراج كتابه ذلك إلى حيّز الوجود ودفعته إلى مقاطعة الناس ومعاداة الزمان. لكن، بالرغم من اتّصاف هذه الفترة من حياته باليأس والتشاؤم وشحّ الإنتاج فإنَّ العلوم النقلية والعقلية الّتي تلقاها كانت من الأسس الّتي ارتكز إليها فيلسوفنا في بناء صرحه الفكري.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٥.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص ٥ـ٦.

٤ـ تلقي العلم اللّدُنيّ

لقد قال المصنّف إنَّه: «وهو العلم الّذي تلقاه من اللّه بواسطة الانقطاع إلى العبادات والمجاهدات وتصفية النفس وتزكيتها في أثناء انفراده وانزوائه في قرية «كوهك» وهو منقطع الآمال منكسر البال لا يلقي درساً ولا يشتغل في تأليف إلى أن انكشف له الحق واليقين الذي هو «ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة، وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحب الرئاسة والإخلاد إلى الأرض، والركون إلى زخارف الأجساد»[1].

ج ـ منهجه وتأسيس مبدأ جديد في الفلسفة الإسلاميّة

١ـ منهج البحث الفلسفي:

إنَّ منهج الشيرازي هو المزج بين الكشف العرفاني وشهوده، والاستدلال الذي هو أحد المناهج المشهورة في دراسة الفلسفة الإسلاميّة. وهو يشتمل على أصول الفلسفات السابقة ومناهجها كافةً. كما قال الطباطبائي: «وضعت المتابعة المستوفية لحقائق الدين، ومفاهيم العرفان والكشف، وتطبيقها على البرهان القياسي، بين يدي صدر المتألّهين أدوات وأفكاراً مستجدة، وأتاحت له إمكانات كبيرة لتطوير وتوسعة البحوث الفلسفية، واستحداث بحوث في متن مفردات الفلسفة، كما أعانته على استبصار أفكار ونظريات جديدة وفي غاية العمق»[2].

كذلك ذكرت جميلة محي الدين البشتي في كتابها «المنهج عند الشيرازي»: «إنَّ الفلسفة الإسلاميّة سواء كانت مشّائية أو إشراقية، أو غير إسلامية كالفلسفة اليونانية المتمثّلة في فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والفلسفة الرواقية، والّتي كانت قائمة في عصره كانت تشكل كلّ واحدة منها عنصراً من عناصر فلسفته المتعالية، إلى جانب الفلسفة العرفانية والآراء الدينية والكلامية، فهي أيضاً تشكّل جانباً من العناصر الرئيسية لفلسفته»[3].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص ١١.

(٢) الطباطبائي، محمّد حسين: **فلسفة صدر المتألّهين الشيرازي المباني والمرتكزات**، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م، ص٨ـ٩.

(٣) البشتي، جميلة: **صدر الدين الشيرازي (وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية)**، دار العلوم العربية، بيروت، =

كما ذكر أستاذنا الدكتور فكتور الكِك في مقالته «رؤية توليفية»: «إنَّ التكامل بين الفلسفة والتصوّف وامتزاجهما في الحكمة المتألّهة هو الخط الّذي نراه إنسانياً؛ لأنَّه يجمع طاقات الإنسان جميعاً، متجاوزاً الحدود المرسومة للملائكة ...إلخ»[١].

٢ـ تأسيس مبدأ جديد في الفلسفة الإسلاميّة:

يقول الديناني: «نحن نحيى اليوم في زمن يمكن أن نواجه في كلّ لحظة فيه مظهراً جديداً ووجهاً آخر من التطور المذهل على الصعيد البشري. ففي عالم المعرفة الفلسفيّة حدثت تحولات كبيرة وطرأت تغيّرات ملحوظة. رغم هذا فإنَّ ما يحدث في عالم الحكمة والفلسفة ليغاير ما يطرأ على عالم العلم. فتقدّم العلوم وتطوّرها سريع إلى درجة بحيث ينتزع من الإنسان فرصة التوقّف والتأمّل، بينما تسير قافلة الحكمة والفلسفة الهوينى فلا تفقد فرصة التأمّل والتفكير العميق.

كان صدر الدين الشيرازي من بين الفلاسفة الّذين جاؤوا بكلام جديد في حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، وطرحوا قضايا جديدة ليست بالقليلة. لكن، لو أمعنا النظر في هذه الأفكار الجديدة الّتي جاء بها لاتّضح أنَّها تقوم على مبدأين أساسيين هما: ١ـ أصالة الوجود. ٢ـ الحركة في الجوهر»[٢].

د ـ التأليف والتدريس

١ـ التأليف:

امتدت هذه المرحلة من زمن عودة الشيرازي من عزلته ورجوعه إلى نشاطاته الاجتماعية والثقافية كالتدريس والتأليف في الفلسفة والعلوم الإسلامية إلى زمان وفاته. ومن أهم تأليفاته كتاب **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**. وهذا الكتاب هو الجامع الّذي أراد الشيرازي تأليفه قبل عزلته في «**كهك**». حيث يقول

= لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م، ص٥٥.

(١) الكِك، فكتور: رؤية توليفية (وقائع ندوة الفلسفة والتصوّف، بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة)، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، بيروت، لبنان، ١٦ تشرين الثاني أو نوفمبر٢٠٠٦م، ص٣٨ـ٤٧.

(٢) إبراهيمي ديناني، غلام حسين: **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، ج٢، ص٢٤٥ـ٢٤٦.

محمّد رضا مظفر في مقدمة الحكمة المتعالية: «فصنّف كتاباً إلهياً، ويعني به الأسفار. وهو أول كتبه بعد تلك العزلة الطويلة، ويظهر أنّه اشتغل في تأليفه وهو لايزال في موطن عزلته»(١). وبعد إخراج هذا الكتاب ألّفَ عدّة رسائل والكتب الأخرى. ولكن يبقى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة بعنوان أم الكتاب لباقي المؤلفات وفي الفلسفة الإسلامية إلى الآن(٢).

٢ـ التدريس:

من نشاطات الشيرازي اهتمامه بتدريس الفلسفة والعلوم الإسلامية، وقد كان أستاذاً مشهوراً في جميع أنحاء إيران وعند طلابه للعلوم الفلسفية والمعارف الإلهية.

يقول السيد حسين نصر: «نتيجة لشهرته استدعاه (اللّه ورديخان) والي فارس للتدريس في مدرسة شيراز الّتي كان قد بناها بعد أن أخذ موافقة الشاه عباس الأول، فلبّى الشيرازي الدعوة وعاد للتعليم في مسقط رأسه بعد وفاة الشاه عباس، وكان ذلك عام ١٠٢٢هـ/ ١٦١٣م.

وبعد دعوة الشيرازي إلى مدينته، تحوّلت شيراز إلى مركز من أهم المراكز الثقافية والعلمية في إيران. في تلك المدينة كان الشيرازي مستغرقاً في التعليم وإعداد الطلبة وتوجيههم، وفي تأليف الكتب والرسائل، وقد تمّ ذلك كله في غرفة وضيعة ما تزال قائمة في تلك المدرسة المعروفة اليوم باسم «مدرسه ى خان»(٣).

وفي هذا السياق يقول هنري كوربان: «كانت تلك الدروس وتلك التآليف عبارة عن مخزون فكري وثقافي، استمده الشيرازي من كتب أرسطو وأفلاطون وأفلوطين، وتراث الرّواقيين وابن سينا والسهروردي وابن عربي والمير داماد، إضافةً إلى المصادر الأُخرى الّتي اعتمد عليها اعتماداً كبيراً ككلّ المفكّرين والفلاسفة المسلمين، وهي القرآن ونهج البلاغة وتعاليم الأئمة»(٤).

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص ز.

(٢) راجع: المصدر السابق.

(٣) كوربان، هنري: **مقام الشيرازي في الفلسفة الإيرانية**، ص١٠.

(٤) NASR، seyyedhosin: **Islamic Studies**, (Chapter10), Librairie du Liban-Beirut, D (1967).

ويرى ماجد فخري أنَّ الشيرازي: «مزج هذه التعاليم بعد أن صفّاها من الشوائب وألّفها تأليفاً فريداً لم يسبقه إليه أحد من الحكماء، فكان يدعم آراءه العرفانية بالبراهين والحجج المنطقية ثمّ بسندها النبوي، وأقوال الأئمة أو الشواهد القرآنية ... إلخ»[١].

هـ ـ مؤلّفاته الفلسفية والدينيّة

ذكرت المصادر للشيرازي ما يقارب الخمسين مؤلفاً ورسالة، راوحت أحجامها ما بين آلاف الصفحات وبضع وريقات، معالجةً مواضيع متنوعة ومتلّونة. فقد تناول فيلسوفنا بالبحث المسائل الفلسفية والعرفانية والمنطقية، إضافة إلى شرح الحديث وتفسير بعض السور والآيات القرآنية. كل ذلك عولج بطريقة حديثة ومبتكرة غير معهودة لدى المفكرين والفلاسفة السابقين أو المعاصرين له، إذ إنَّه رفض اتباع المناهج المعروفة في زمانه، سواء كانت إشراقية محضة، أو عقلية، أو نقلية، وأخذ على أصحاب هذه المناهج مآخذ عديدة وعارض أساليبهم وطرقهم الوحيدة في المعرفة. ثمّ إنَّه اختطّ لنفسه طريقاً مميزاً اتّسم بتضافر السبل وتعاضدها على إيضاح الحق وإظهاره، فنظّم أصول الإشراق على أُسس برهانية استدلالية، ودعمها بشواهد وأدلّة من القرآن والسّنة. وقد سرت سنة الشيرازي هذه في التأليف على جميع مشاهداته وكشوفه.

ترك الشيرازي مكتبة زاخرة وغنية باللغة العربية ما عدا رسالة (سه أصل أي الأصول الثلاثة) باللغة الفارسية، حيث طبع الجزء الأكبر منها طباعة حجرية في الغالب. وعُمد مؤخراً إلى طبعها طباعة حديثة محققة مع شروحها والتعليقات عليها، كما لا يزال بعضها مخطوطاً[٢].

والكتب التالية الّتي ذكرها له صاحب الذريعة[٣]، وهي:

(١) فخري، ماجد: **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م، ص ٤٢٢.

(٢) راجع: حمادة، طراد: **أوائل المقالات في الصدرائية الجديدة**، دار المحجة البيضاء، ط١، ١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م، ص٢٥. وشوربا، زينب: **قضايا إسلامية معاصرة**، ص٣٥ـ٣٧.

(٣) راجع: الطهراني، آقا بزرگ: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** (وكتاب الذريعة يقع في خمسة وعشرين مجلداً، فيه =

١ـ الأسفار أو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. ٢ـ الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكية. ٣ـ حدوث العالم. ٤ـ التصور والتصديق. ٥ـ اتحاد العاقل والمعقول. ٦ـ اتصاف الماهيّة بالوجود. ٧ـ رسالة في التشخّص. ٨ـ الجبر والتفويض. ٩ـ سريان نور وجود الحق في الموجودات. ١٠ـ سه أصل. ١١ـ شرح الهداية الأثيرية. ١٢ـ شرح الحديث الشريف (خلق اللّه الأرواح). ١٣ـ كسر أصنام الجاهلية. ١٤ـ المشاعر: في مباحث الوجود. ١٥ـ المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية. ١٦ـ الواردات القلبية في معرفة الربوبية. ١٧ـ اللمعات المشرقية (وهو في المنطق). ١٨ـ إيقاظ النائمين. ١٩ـ أجوبة مسائل شمس الدّين محمّد الجيلاني (ملاًّ شمسا). ٢٠ـ أجوبة المسائل النصيرية. ٢١ـ أجوبة المسائل العويصة أو أجوبة مظفر حسين الكاشاني. ٢٢ـ إثبات شوق الهيولى للصورة. ٢٣ـ رسالةإكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين. ٢٤ـ رسالة حشر العوالم. ٢٥ـ الحكمة العرشية. ٢٦ـ رسالة خلق الأعمال. ٢٧ـ زاد السالك. ٢٨ـ طرح الكونَيْن. ٢٩ـ رسالة القضاء والقدر. ٣٠ـ لمية اختصاص المنطقة بوضع معين من الفلك: ذكره نيستاني ضمن آثاره المخطوطة وقال توجد منه نسخة في مكتبة آستان قدس بمدينة مشهد تحت رقم (٨٧٦) راجع أيضاً: رسائل فلسفية، لصدر الدين الشيرازي، مقدمة لجلال الدين آشتياني، ص ٦٤. ٣١ـ المسائل القدسية. ٣٢ـ المزاج. ٣٣ـ المعاد. ٣٤ـ المبدأ والمعاد. ٣٥ـ حاشية على إلهيات الشفاء لابن سينا. ٣٦ـ تعليقات على شرح حكمة الإشراق. ٣٧ـ رسالة في سرّ النقطة.

هذه هي مجموعة الكتب الّتي أثبتها صاحب الذريعة لصدر الدين الشيرازي وقد ذكرت مراجع أُخرى بعض المصنفات والرسائل الّتي لم ترد في الذريعة كخطاب صدر الدين إلى أستاذه المير محمّد باقر الداماد[1]. إضافة إلى ذلك له مؤلّفات دينيّة وشعرية[2].

= ثبت لمصنفات رجالات الشيعة، مرتب بحسب أسماء الكتب ترتيباً أبجدياً)، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٣هـ.ق/ ١٩٨٣م.

(١) راجع: المرجع السابق، والشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (مقدمة لمحمّد رضا مظفّر) ج١، ص: ع-ت.

(٢) راجع: التبريزي، محمّد علي: ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، طهران، إيران، ج٢، ١٣٦٤هـ.ق/ ١٩٦٤م، ص٤٦٠.

ـ لمحة عن حياة محمّد حسين الطباطبائي

بعد ارتحال الشيرازي، بادر عدد من العلماء والفلاسفة(١) إلى انتقاد بعض مباحث المدرسة الفلسفية الصدرائية، وفي طليعتهم الطباطبائي الّذي كان أبرز المنتقدين لمدرسة الشيرازي في عصره، فمن هو الطباطبائي هذا وما هو منهجه الفكري وما هي ابداعاته التي تفرّد بها وتميز؟

أ ـ الولادة والنشأة، النضج الفلسفي والعلمي، والمنهج

ـ الولادة: ولد الطباطبائي في أسرة علمية مشهورة في تبريز سنة ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م، واكتوى بمرارة اليُتم باكراً، ففقد أُمّه وهو في الخامسة من عمره، وبعد أربع سنوات فقد أباه. وبقي هو وأخوه السيد محمّد حسن القاضي الطباطبائي تحت كفالة وصيّ أبيه الّذي كان يرعاهما برفق. وامتدّت حياته إلى سنة ١٤٠٢هـ./ ١٩٨١م.

هاجر السيد الطباطبائي من تبريز إلى النجف الأشرف سنة ١٣٤٤ هـ/ ١٩٢٥م. وقد اتسمت هذه المرحلة من حياته بمعاناة اليتم، حتى إنَّه عندما انخرط في دراسة علم الصرف والنحو لم يجد في نفسه رغبة في مواصلة التحصيل والدراسة. وأمضى أربع سنوات من عمره يقرأ من دون أن يفهم.

أمّا بعد ذلك فيقول الطباطبائي: «وكأنّي انقلبت فجأة بعد أن شملتني العناية الإلهية، بحيث وجدت نفسي فاهماً مجداً مدفوعاً بنبض داخلي خاص إلى تحصيل الكمال. فمنذ ذلك الوقت إلى أخريات أيّام دراستي الّتي استمرت زهاء سبع عشرة سنة ما كسلت وما توانيت في طلب العلم، حتّى نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاستها، وانقطعت عن كلّ أحد وكل شيء باستثناء أهل العلم، مقتصراً في حياتي على الحد الأدنى، مقتنعاً بالضروريات من لوازم الحياة، صارفاً ما تبقّى من الوقت في المطالعة. ووقفت نفسي للدرس والتعليم وبثّ معارف الإسلام وتربية الطلاب. وطالما قضيت

(١) ١ـ ملاً عبد الرزاق اللاهيجي الملقّب بالفيّاض. ٢ـ ملاً محسن فيض كاشاني الملقّب بالفيض. ٣ـ ملاً علي نوري الملقّب بآخوند النوري. ٤ـ ملاً عبد الله زَنوزي. ٥ـ آقا علي مدرّس زَنوزي. ٦ـ قُمْشِني المتخلّص بـ«صهبا». ٧ـ ميرزا أبو الحسن جِلوه. ٨ـ سيد أحمد علوي. ٩ـ حسين خراساني. ١٠ـ ملاً هادي سَبْزواري. ١١ـ جهانْگير قَشْقائي. ١٢ـ آية الله رفيعي القزويني.

الليل في القراءة حتى شروق الشمس خصوصاً في فصلي الربيع والصيف. وحين كان يعترضني إشكال علمي كنت أجهد لمعالجته وحلّه بكل الوسائل والسبل. وكم معضلة حُلَّتْ لي خلال مطالعاتي! وكنت أقرأ درس الغد قبل مجيء يومه فلا تبقى لي مشكلة عندما أواجه الأستاذ»(١).

ـ النضج الفلسفي والعلمي

«تبدأ هذه المرحلة بهجرته من تبريز إلى النجف الأشرف سنة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م وتنتهي بعودته من النجف إلى تبريز سنة ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م. وتعتبر هذه المرحلة أخصب مرحلة تكامل فيها البعد الفلسفي والعرفاني والعلمي في شخصية الطباطبائي، بعد أن احتضنته في الحوزة العلمية في النجف مجموعة من الأساتذة الكبار الذين نبغ كل واحد منهم في حقلٍ أو أكثر من حقول التراث الإسلامي الغنية، فكان الحكيم السيد حسين البادكوبي أستاذه في الفلسفة، تتلمذ على يديه ستّ سنوات، درس فيها «منظومة السبزواري» و«الأسفار الأربعة» و «المشاعر» للملاً صدرا، و«الشفاء» لابن سينا، وكتاب «أثولوجيا» لأرسطو، و«التمهيد» لابن تُرْكه، و«الأخلاق» لابن مِسْكويه.

ولم يقتصر على تدريسه الفلسفة وحسب، فاختار له أحد العلماء البارعين في العلوم الرياضية يومئذ في النجف وهو السيد أبو القاسم الخوانساري، وأمره بأن يحضر دروسه، فقرأ عليه دورة كاملة في الرياضيات (الحساب الاستدلالي، والجبر الاستدلالي، والهندسة المسطحة والفضائية). وساقه التوفيق إلى أصولي آخر هو الشيخ محمّد حسين الإصفهاني الّذي لازمه مدّة تناهز عشر سنوات، أكمل في ست سنوات منها دورة كاملة في أصول الفقه، فيما مكث في درسه الفقهي أربع سنوات.

كذلك أفاد من أصولي بارع آخر هو الشيخ محمّد حسين النائيني الّذي لازمه ثماني سنوات أنهى خلالها دورة كاملة في أصول الفقه مضافاً إلى حضوره دروسه

(١) الأمين، السيد محسن: **أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان:، ١٤٠٦هـ/ ـ ١٩٨٦م، ج ٩، ص ٢٥٥. والرفاعي، عبد الجبّار: **تطور الدّرس الفلسفي في الحوزة العلميّة**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٥م، ص ١٢٧ـ١٢٨.

الفقهية. وانفتح على غير هؤلاء الأساتذة أيضاً، فحضر، مدّةً محدودة، الدروس الفقهية للسيد أبي الحسن الإصفهاني، كما وفق لتعلم «كلّيات علم الرجال عند الحجّة الكوهْكَمري»[١].

قصة حياة الطباطبائي طويلّة جدّاً وتميزت بأُمور منها: ١ـ العمل بالفلاحة. ٢ـ تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية والسلوكية. ٣ـ علوم الحكمة في الحوزة في مطلع القرن الرابع عشر الهجري، ونشاطات الطباطبائي. ٤ـ الحكمة العملية في سلوكه. ٥ـ العفاف في العيش. ٦ـ التواضع والبساطة في الحياة. ٧ـ الجدّية وقوّة الإرادة. ٨ـ الرفق والشفقة والمداراة في المعاشرة. ٩ـ آدابه مع تلامذته. ١٠ـ عمق الصلة بالله، وغير ذلك. وهذا بحاجة إلى بحث مستقل[٢].

ـ منهجه الفلسفي

اعتمد الطباطبائي الأُسلوب المتداول في تدوين المسائل الفلسفية لدى مؤلّفي مدرسة الحكمة المتعالية كما في كتابَيْ «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة»، فبدأ بالأُمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، وأردفها بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، إلاّ أنَّه استبعد بعض المباحث، وأعاد تنظيم بعضها الآخر على نحو لم يتجاوز فيه طريقة السلف كلّياً. وقد يكون تمسّكه بذلك منسجماً مع هدفه من تأليف «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» كمقررين لدراسة الفلسفة في الحوزة العلميّة؛ ولذا ينبغي أن يوصلا دارس الفلسفة إلى

(١) **يادنامه مفسر كبير استاد علاّمه سيد محمّد حسين طباطبائي** (بالفارسية)، انتشارات شفق، قُم، إيران، ١٣٦١ هـ.ش/ ١٩٨٢م، ص ٥٤ـ٥٩.

(٢) راجع: ١ـ حسيني تهراني، محمّد حسين: **مهرتابان** (بالفارسية)، باقر العلوم، قم، إيران، ١٤٠٢هـ.ق/ ١٩٨١م. ٢ـ يادنامه مفسر كبير استاد علاّمة سيد محمّد حسين طباطبائى. ٣ـ طباطبائي، محمّد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ج٢٠، ١٤١٧هـ.ق/ ١٩٩٧م، ص٤٦١. ٤ـ گلي زواره، غلام رضا: **جُرعه هاى جانبخش** (بالفارسية، فرازهايى از زندكي علاّمه طباطبائى)، انتشارات حضور، قمّ، إيران، ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٦م. ص ٤١٩ـ ٤٢٣. ٥ـ حسن زاده الآملي، حسن: **هزار ويك نكته**، (بالفارسية) ص ٦٢٩ـ ٦٣٠. ٦ـ حسن زاده الآملي، حسن: **در آسمان معرفت**، (بالفارسية)، امير كبير، تهران، ايران، ١٣٨٧هـ.ق/ ١٩٦٧م، ص ٣٩ـ٤٠، ٨٦ـ ٩٠. ٧ـ السيد النجفي القوجاني: **سياحة في الشرق** (بالعربية، ترجمة: يوسف الهادي)، دار البلاغة، بيروت، ١٤١٢هـ.ق/ ١٩٩٢م ص ٦٥. ٨ـ المطهَّري، مرتضى: **الاجتهاد في الإسلام** (ترجمة: صادق العبادي)، دار الإرشاد، بيروت، لبنان، ١٤٣٠هـ.ق/ ٢٠٠٩م، ص ٥٨. ٩ـ شقير، محمّد: **نظرية المعرفة**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

تراث الفلسفة الإسلاميّة بيُسر وانتظام. من هنا صار محور المباحث ومرتكزها فيهما هو «الأحكام الكلّية للوجود» الّتي تشكّل «أصالة الوجود» ومنبعها الأساسي «الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود»، فإنّ سائر المباحث في«الحكمة المتعالية» تترتّب على الفراغ عن القول بهاتين المسألتين، بينما تناثر البحث حول «نظرية المعرفة» في مواضع متفرّقة من هذين الكتابين، فتارة نعثر عليه في ثنايا بحث «الوجود الذهني» و«الكلي والجزئي» و«الكيفيّات النفسانية»، أو نراه في مباحث «العقل والعاقل والمعقول». أمّا في «أُصول الفلسفة» فقد استأثرت «نظرية المعرفة» بمساحة واسعة من مباحث الكتاب، فبعد أن فرغ السيد الطباطبائي في المقالة الأُولى والثانية من بيان «معنى الفلسفة وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية» دَشَّنَ بحثه بنظرية المعرفة، وأولاها أهمّية متميّزة حين جعلها تتصدّر مسائل الفلسفة الأُخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها وفق ثلاثة محاور متسلسلة منطقياً، تبدأ بـ«قيمة المعرفة» يليها «مصدر المعرفة» وتنتهي بـ«حدود المعرفة». وبذلك يكون «أُصول الفلسفة» أوّل مؤلّف في الفلسفة الإسلاميّة يعالج مسألة المعرفة بهذه الكيفية ويوليها هذا القدر من التحليل والدراسة.

ب ـ آثاره الفلسفية وغير الفلسفية:

تعدّدت وتنوّعت الآثار الفلسفية للطباطبائي، فبينما جاء بعضها على شكل رسائل مدوّنة ببيان مكثّف موجز، مثلما نجد: في ١ـ «الرسائل التوحيديّة». ٢ـ «الرسائل المنطقيّة» الّتي ألّفها أيام اشتغاله بالفلاحة في تبريز، بعد عودته من النجف الأشرف، جاء بعضها الآخر على شكل تعليقات وحواشٍ على أعمال حكماء معروفين. كما في ٣ـ «تعليقه على الأسفار الأربعة»، أو مؤلّفات مستقلة في الفلسفة. كما في ٤ـ «أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي». ٥ـ «بداية الحكمة». ٦ـ «نهاية الحكمة»[1].

وفي كل الأحوال، إنّ جميع آثاره هي علم وفكر، وكلّها حقائِق ومعارف، وبحوث وفحوص، وعشق وعقل، وقرآن وحديث وفي ما يلي بعض مؤلفاته: ١ـ تفسير الميزان

(١) يادنامه مفسر كبير استاد علاّمه سيد محمّد حسين طباطبائي، ص١٣٠ـ١٥٤.

في عشرين جزءاً. ٢ـ حاشية على أسفار صدر المتألهين الشيرازي. ٣ـ أصول الفلسفة الواقعية. ٤ـ محاورات مع الأستاذ كوربن. ٥ـ رسالة في الحكومة الإسلاميّة. ٦ـ حاشية على الكفاية. ٧ـ رسالة في القوّة والفعل. ٨ـ رسالة في إثبات الذات. ٩ـ رسالة في الصفات. ١٠ـ رسالة في الأفعال. ١١ـ رسالة في الوسائط. ١٢ـ الإنسان قبل الدين. ١٣ـ الإنسان بعد الدين. ١٤ـ رسالة في النبوّة. ١٥ـ رسالة في الولاية. ١٦ـ رسالة في المشتقات. ١٧ـ رسالة في البرهان. ١٨ـ رسالة في المغالطة. ١٩ـ رسالة في التحليل. ٢٠ـ رسالة في التركيب. ٢١ـ رسالة في الاعتبارات. ٢٢ـ رسالة في النبوّة والمقامات. ٢٣ـ منظومة في رسم خط «النستعليق». ٢٤ـ عليّ والفلسفة الإلهيّة. ٢٥ـ القرآن في الإسلام. ٢٦ـ الشيعة في الإسلام. ٢٧ـ رسالة في الإعجاز. ٢٨ـ الكثير من المقالات العلميّة المنشورة في المجلات العلمية. ٢٩ـ بداية الحكمة. ٣٠ـ نهاية الحكمة[١].

وعلى وجه العموم، فإنَّ سيرة الطباطبائي العلمية، والتي كانت ممتلئة بالدراسة والتدريس، والكتابة والتأليف، في مختلف المجالات الدينية والكلامية والفلسفية، قد أهّلت الرجل لأن يحتل مكانة بارزة بين أنداده من العلماء والمفكّرين والمتكلمين والفلاسفة. هذا ما نلمه من أقوال أكابر العلماء والمفكرين فيه وعنه، الذين نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، الإمام السيد علي الحسيني الخامنئي، والإمام السيد موسى الصدر، والشيخ عبد اللّه الجوادي الآملي، والشيخ الدكتور أحمد الأحمدي، والشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، والسيد محسن الموسوي التبريزي، والشيخ محمّد تقي الجعفري، والشيخ جعفر السبحاني، والبروفسور هنري كوربان[٢].

(١) كبار العلماء والأعلام: **سيرة العلاّمة الطباطبائي**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص٣٨- ٤٠.

(٢) راجع: ١ـ كبار العلماء والأعلام: **سيرة العلاّمة الطباطبائي**، ص٣٠٥ـ٣١٢. ٢ـ مجموعة من الباحثين: **ركائز فلسفة صدر المتألّهين** (فلسفة صدر المتألّهين الشيرازي المباني والمرتكزات)، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م، ص٩٣.

الباب الأول

في أحوال نفس الوجود

- تمهيد الباب:
- الفصل الأول: موضوعية الوجود للعلم الإلهي وأوّلية ارتسامه في النفس.
- الفصل الثاني: التشكيك في الوجود.
- الفصل الثالث: الوجود لا ضدّ له ولا مثل له؛ والعروض العدم، والموجبة بحسب الموضوع.

تمهيد

لقد علمنا أنَّ الموجود بما هو موجود هو الموضوع للفلسفة، وللحكمة المتعالية التي تشتمل على أربعة أسفار. لذلك سيكون هذا الباب قائماً للدلالة على التحديد المفهومي واستخدامه المنهجي المرحلةَ الأولى من المسلك الأول من السفر الأول من الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمّد الشيرازي.

يتكون هذا الباب من ثلاثة فصول، ابتدأ الفصل الأول في التعريف بدائرة الإشكال في عموميتها من خلال التحدث عن موضوعية الوجود للعلم الإلهي وأوّلية ارتسامه في النفس، وقد اشتمل هذا الفصل على تمهيد، وخمسة مباحث، المبحث الأول اختص في موضوع العلم الإلهيّ ومسائله، والمبحث الثاني في دفع غشاوة وهميّة وإزاحة عقليّة، والمبحث الثالث اشتمل على كيفية عروض العوارض الذاتيّة لموضوع العلم الإلهيّ وتعريف موضوعه، والمبحث الرابع تطرق إلى التشكيك في مفهوم الوجود، والمبحث الخامس بماذا يخصّص الوجود؟ وتعرض الفصل الثاني إلى التشكيك في الوجود، وتكوَّن من تمهيد وخمسة مباحث، تطرق المبحث الأول إلى المشابهة بين إطلاقات الوجود والنور، وكان المبحث الثاني في تعريف الشدَّة والضعف. والمبحث الثالث في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط. والمبحث الرابع في نسبة الاتّصاف بين شيئين متغايرين. والمبحث الخامس في تفسير الوجود بأنَّه خير محض. أما الفصل الثالث، فكان مدار البحث فيه في الوجود لا ضدّ له ولا مثل له، والعروض العدم، والموجبة بحسب الموضوع، وتكون هذا الفصل من تمهيد وخمسة مباحث، اختص المبحث الأول بعروض الشيء لضدّه، والمفهومات عند العقل. أما المبحث الثاني، فتطرق إلى أنَّ للعدم مفهوماً واحداً. وخصص المبحث الثالث لكيفية عروض العدم لنفسه؟ والمبحث الرابع في أنَّ العدم ليس رابطياً. أما المبحث الخامس، فحاولنا فيه إثبات الموجبة بحسب الموضوع أخصّ من السالبة.

الفصل الأول

موضوعية الوجود للعلم الإلهي وأوّلية ارتسامه في النفس

- تمهيد:
- المبحث الأول: موضوع العلم الإلهيّ ومسائله.
- المبحث الثاني: غشاوة وهميّة وإزاحة عقليّة.
- المبحث الثالث: كيفية عروض العوارض الذاتيّة لموضوع. العلم الإلهيّ وتعريف موضوعه.
- المبحث الرابع: التشكيك في مفهوم الوجود.
- المبحث الخامس: بماذا يخصّص الوجود؟

تمهيد

تبعاً لماهية الفلسفة بالمعنى الأخصّ (أي العلم الإلهي أو العلم الكلّي) في مقدمة المرحلة الأُولى من المسلك الأول من السفر الأول من الأمور العامة أو العلم الإلهي بالمعنى الأعم، ذكر الشيرازي بعض خصائص الفلسفة، وهي: ضرورة الفلسفة وموضوعها ومسائلها وبداهة تصور موضوعها، وبداهة تصديق موضوعها ومحمولاتها. وهذا الفصل يشتمل على عدة مباحث:

يتعرض المبحث الأول إلى موضوع العلم الإلهيّ ومسائله وتركيز الطباطبائي على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وتشكيكه في الوجود بما هو وجود، وعدم خروجه عن دائرة مباني الحكمة المتعالية. أما المبحث الثاني فيتعرض إلى الغشاوة الوهميّة لدى المصنّف وذلك من خلال اضطراب كلام القوم في شأن تفسير الأمور العامة الّتي يبحث عنها في الفلسفة الأُولى، وبيان تحيّرهم في موضوعات سائر العلوم. ومقصوده من «الإزاحة العقلية» هي إزاحة تلك الغشاوة، وبحث وتحقيق في تفسير الأمور العامة، وكذلك موضوعات سائر العلوم. والمبحث الثالث يستعرض موضوع التعريف بموضوع العلم. وفي تبيين العلم الإلهي والأمور العامة، وموضوعات سائر العلوم ومنها الأعراض الذاتية كما يستحقها. أما المبحث الرابع فيتعرض إلى مفهوم الوجود وأنه مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ. والمبحث الخامس سوف يكون بأي طريقة خصّص الوجود، وحقيقة الوجود ليست الوجود لا بشرط، لأنَّ حقيقة الوجود لا بشرط تشمل كل مراتب الوجود. ولا يختصّ بأعلى درجة الوجود، وسنصل إلى نتيجة هي: أنَّ حقيقة الوجود هي نفس الحقيقة الصرف.

إذن نكون قد طرحنا ذلك في خمسة مباحث، وخلاصة هذه الدراسة والتحقيق: ١ـ ثمانية إبداعات. ٢ـ أربعة اشتراكات. ٣ـ ستة استدراكات.

المبحث الأول

موضوع العلم الإلهيّ ومسائله

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

خصص الشيرازي فصلاً تحت عنوان: «موضوعية العلم الإلهيّ وأوّلية ارتسامه في النفس»، وعدّ أموراً فيه، كضرورة الفلسفة، وموضوعها[٢]، وقال: «للموجود بما هو موجود عوارض ذاتيّة يبحث عنها في العلوم الإلهيّة، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق ـ كما تعرض الفلاسفة قبل صدر المتألّهين كابن سينا في القسطاس»[٣]- فقد اعتبر الفلاسفة أنَّ الوجود في الفارسية هو (هستى)، وهو مفهوم ذهني واعتباري، يقوم في الأغلب بمهمة الرّبط بين الموضوعات والمحمولات كما في القضايا الآتية: ١ـ الهواء بارد. (هوا سرد است). ٢ـ النار حارّة. (آتش گرم است). حيث يتجلّى الوجود في الرّابط (است). وعليه، فالوجود هو الرّابط في القضايا وليس شيئاً آخر، وأمّا في قولنا: زيد موجود. (زيد موجود هست)، وعمرو ليس موجوداً. (عمرو موجود نيست)، فإنَّ الأصالة تعود إلى زيد، وأمّا جملة (موجود هست). فهي تبيّن أنَّه يمكن مشاهدة زيد في عالم العين والتقرّر، ولا يمكن مشاهدة عمرو فيه. إذن المقصود من الوجود وعدم

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٤ـ ٢٧.

(٢) «اعلم أنَّ الإنسان قد ينعت بأنّه واحد أو كثير، وبأنّه كلّي أو جزئي، وبأنّه بالفعل أو بالقوّة؛ وقد ينعت بأنّه مساوٍ لشيءٍ أو أصغر منه أو أكبر؛ وقد ينعت بأنّه متحرّك أو ساكن، وبأنّه حارّ أو بارد، أو غير ذلك». (المصدر السابق، ص٢٣ـ ٢٤).

(٣) المقالة الأولى من الفصل الخامس في كتاب الشفاء (الإلهيات) لابن سينا.

الوجود هو التقرّر وعدم التقرّر في العين. الوجود لا يملك ما بإزاء إلاّ زيد، والوجود يقابل العدم. وعلى هذا، فالوجود [يعني النعتي والوصفي] وليس إلاّ [الربط]. أمّا صدر المتألّهين فيؤكّد: «أنَّ للوجود مصداقاً في الخارج هو الوجود؛ على الرّغم من كونه مفهوماً ذهنيّاً واعتباريّاً، والوجود لا يقبل التعريف، أمّا الدّليل الّذي يذكره، فهو أنَّ كلّ شيء يعرف بالوجود، والوجود أعرف الأشياء. ويعتبر أنَّ الوجود أعرف الأشياء، وهذا معلوم بالوجدان، ثمّ إنَّ حقيقته في غاية الخفاء، بمعنى أنَّ لهذا المصداق مراتب عدّة. وبما أنّهـ لا يمكن تعريف الوجود، فلا يمكن إقامة الدليل عليه؛ لأنَّ ذلك من الأُمور المركوزة في الذهن والمرتسمة في العقل بالفطرة الأولى»[1].

بعد ذلك، قسّم مسائل العلم الإلهي إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المسائل الّتي تبحث عن العلل العالية والنهائية لكلِّ الأشياء ـ هذا القسم من مسائل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ.

القسم الثاني: المسائل الّتي تشتمل على القوانين العامة للوجود كالعلّة والمعلول، والوحدة والكثرة، والقوّة والفعل، والحدوث والقدم.

القسم الثالث: المسائل الّتي تتعلّق بإثبات موضوعات العلوم الجزئية كالجواهر والأعراض أو موضوعات سائر العلوم الجزئيّة؛ ويعتقد أنَّ موضوعات سائر العلوم، كالأعراض الذاتيّة تكون لموضوع العلم الإلهيّ أي الموجود المطلق. وقد شرح الشيرازي كلاً من الموارد الثلاثة المذكورة.

ونستنتج من مقولته:

أولاً ـ يجب أن يكون الوجود المطلق بيّناً بنفسه، ومستغنياً عن التعريف والإثبات؛ لفرط علوّه وشموله. وفي غير هذه الحالة لن يكون موضوعاً للعلم على نحو عام.

(١) سجّادي، جعفر: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألّهين، ص٤٦٧ ـ ٤٦٨.

ثانياً ـ التعريف المنطقي إمّا أن يكون بالحد[1] أو بالرسم[2] واعتبر كلا القسمين باطلاً في الوجود؛ لأنَّ الوجود أوضح منهما.

ثالثاً ـ لا يمكن إدراك التصديق ما لم يدركه قبله أشياء أُخر، مثل آنّا إذا أردنا أن نعلم أنَّ العقل موجود فنحتاج أولاً إلى أن نحصّل تصديقات أُخرى، لذا لا محالة تنتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر بل يكون واجباً بنفسه أوّلياً بيّناً عند العقل بذاته كالقول بأنَّ الشيء شيء وأنَّ الشيء ليس بنقيضه وأنَّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان على شيء واحد من جهة واحدة وفي وقت واحد في الواقع، فكذلك القول في باب التصوّر. وفصّل ذلك[3].

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«هذا القسم ذكره تبعاً لما ذكره من قبل، وهو مبتن على غير دائرة بين النفي والإثبات، لا أنّه يشير إلى لِمِّ البحث[4] سببه القريب؛ والأوضح في المقام أن يُقال: إنَّا بعد ما نتخلّص من غائلة السفسطة، بإثبات مطلق الواقعية، والموجود الّذي كان السوفسطي يشكّ فيه أو ينفيه، لا نرتاب في أنَّ هناك موجودات كثيرة تذعن بها، وكذلك لا نشك أنّا ربّما أخطأنا فأخذنا ما ليس بموجود موجوداً، أو أخذنا ما هو موجود غير موجود، فمسّت الحاجة الأولية إلى تميّز الموجود عن غيره، حتى نبني عليه نظرنا وعلمنا، وإنّما يتيسر ذلك بالضرورة بالبحث عن أحكام الموجود العام، سواء كانت أحكامه العامّة، أو الخاصّة بنوع من أنواعه، كقولنا: الوجود بما هو وجود أصيل، دون الماهيّة، والوجود بما هو وجود حقيقة مشكّكة، وقولنا: الموجود قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً، والممكن قد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً، وهكذا. ولمّا كان غير الموجود

---

(١) التعريف بالحد يعني: التعريف بذاتيّات المعرَّف؛ ويكون بالحد الناقص (أي التعريف ببعض ذاتيات المعرَّف وهو يشتمل على الفصل المعرِّف، مثل جسم ناطق في تعريف الإنسان)، والحد التام (أي التعريف بجميع ذاتيّات المعرَّف، يكون بالجنس القريب زائد الفصل مثل حيوان ناطق في تعريف الإنسان) هذا التعريف في المنطق. فلأنّه إنّما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعمَّ الأشياء لا جنس له، فلا فصل له، فلا حدّ له.

(٢) فلأنّه تعريف بالأعرف؛ ولا أعرف من الوجود، فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنّها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأً فاحشاً.

(٣) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٧.

(٤) علّة البحث، (لِمَ: why)

منفياً عن الواقعية، مرفوعاً عن الأعيان، باطلاً في ذاته، كانت أقسام الموجود وكذلك أحكامها جميعاً من سنخ الموجود المطلق، ولازم ذلك أن ترجع محمولات المسائل الّتي هي أعراض ذاتيّة لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات، وترجع الأبحاث بالحقيقة إلى تقسيمات الموجود المطلق وخواص أقسامه الوجودية، ولازم ذلك أن تكون الفلسفة باحثة عن الأقسام الأولية للموجود المطلق، كالواجب والممكن والواحد والكثير، وعن الأقسام الثانوية كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها، ويتبيّن به أيضاً أنَّ سائر العلوم محتاجة إليها من جهة إثبات وجودها ولو لم تكن بديهية»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

شرح الطباطبائي استدلال المصنّف حول موضوع العلم الإلهي أي الموجود المطلق ومسائله. وبعد الشرح والاستدلال المذكورَين أعلاه، أكمل رأي الشيرازي واستدلالاته فيهما. واستنتج نتائج جديدة بيانها: لو كانت أقسام الموجود، وكذلك أحكامها جميعاً من سنخ الموجود المطلق نستنتج:

أولاًـ ترجع محمولات المسائل إلى سنخ الموضوعات (أي أعراض ذاتيّة لموضوعاتها).

ثانياًـ ترجع الأبحاث الفلسفيّة بالحقيقة إلى تقسيمات الموجود المطلق وخواص أقسامه الوجوديّة.

ثالثاًـ تلزم أن تكون الفلسفة باحثة عن الأقسام الأوليّة للموجودات المطلقة، كالواجب، والممكن، والواحد، والكثير.

رابعاًـ يجب أن تكون الفلسفة باحثة عن الأقسام الثّانوية، كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها.ـ

خامساًـ يتبيّن أنَّ سائر العلوم تحتاج إلى الفلسفة من جهة إثبات وجودها ولو لم تكن بديهيّة.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٤ـ ٢٥، الهامش٣.

٤ـ استدراك:

ذكر الطباطبائي نقاطاً جديدة في تعليقه على مقولة المصنّف في هذا المبحث في شأن الفلسفة وفي مجاريها وموضوعاتها وأهدافها ومسائلها، وتقسيماتها الّتي ينبغي أن نبحث عنها وفق منهجيتها الجديدة. كما ذكر الصلة بين الفلسفة وسائر العلوم أيضاً. ونناقش فيها على النحو الآتي:

أولاًـ نقول: ليس العلم ملكة نفسانيّة؛ لأنَّ لكل علم ثلاثة أمور: الموضوع، والمبادئ، والمسائل. وهذه قاعدة عامة، ولا تختصّ بعلم معيّن فقط كالفلسفة. حيث ورد في تعليق علي النوري في هذا السياق أنّه قال: «العلم قد يُطلق على الملكة النفسانيّة الّتي يقتدر بها الإنسان على استكشاف كل مسألة من غير تجشّم كسب؛ وقد يُطلق على مجموع المسائل المدونة فيه أو العلم بها، وهو بهذا الاعتبار ذو أجزاء وجزئيات وفروع فأجزاؤه مسائله، وجزئياته هي الّتي موضوعاتها أفراد موضوع ذلك العلم، وفروعه وهي الّتي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم»[١].

ثانياًـ حينما دققنا في بيان المصنّف والطباطبائي ظهر لنا أنَّ مسائل الفلسفة تشتمل على موضوعاتها ومحمولاتها الّتي تختصّ بها، كذلك تتعلّق بتقسيمات المسائل وموضوعاتها ومحمولاتها، لذا من الضروري أن تطرح المحمولات الفلسفية، وتبعاً لذلك تطرح المسائل الفلسفية.

ثالثاًـ تركيز الطباطبائي على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وتشكيكه في الوجود بما هو وجود دليل على ضرورة تحضير الباحث في بيان أدلته ونقاشه تجاه خطوات المباحث الفلسفية، وعدم خروجه عن دائرة مباني الحكمة المتعالية.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، مؤسسة الطباعة والنشر (وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية الإيرانية)، طهران، إيران، ط١، ج١، ١٣٨٣هـ.ش/ ٢٠٠٤م، ص٣٧، الهامش١.

المبحث الثاني

غشاوة وهميّة وإزاحة عقليّة

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:...

استند الشيرازي إلى قوله في المبحث الأول من هذا الفصل (موضوع العلم الإلهيّ ومسائله ومنها العلم المطلق): إلى «إنَّ الفلسفة الأُولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية [كالواحد، والكثير]، فيجب أن يكون الموجود المطلق بيّناً بنفسه مستغنياً عن التّعريف والإثبات، وإلاّ لم يكن موضوعاً للعلم العام. وأيضاً، التعريف إمّا أن يكون بالحدّ أو بالرسم، وكلا القبيلين باطل في الموجود»[٢]،- واعتقد أنَّ:

أولاًـ من الممكن أن يعرض الأقسام الأولية[٣] للموجود، من دون أن يصير رياضياً أو طبيعياً.

ثانياًـ إذا صار أمراً متخصّص الاستعداد بأن يصير رياضياً أو طبيعياً أو غيرهما حتّى يكون موضوعاً للأمور الخاصّة لم يكن حينئذ موجوداً مطلقاً أي الموجود بما هو موجود الّذي هو موضوع العلم الكلّيّ[٤]، سواء كانت القسمة بها مستوفاة أم لا، وهي شاملة لجميع الموجودات، ومساوية للموجود المطلق، والموجود إمّا مادي أو غير

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٨ـ٣١.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥.

(٣) الأقسام الأولية كالواحد والكثير، والعلّة والمعلول وغير ذلك.

(٤) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، ج١، ص٤٤، الهامش٤.

مادي، وإمّا واحد أو كثير، وغير ذلك. وفي غير هذه الحالة تكون الأُمور العامة خاصّةً لا عامّةً. وإذا لم تكن الأقسام أوّلية، لا يكون الموجود في إطار العلم المطلق؛ بل من العلم الأسفل أي تقسيم الموجود إلى الأسود، واللا أسود؛ بالسلب المطلق.

ثالثاً- يعتقد أنَّ كلام القوم[١] مضطرب في هذا المجال. وعلى ذلك، فكَّكَ المصنّف بين العلم الأعلى (الفلسفة الأُولى) والعلم الأسفل. لذا نقد آراء القدماء في تفسير الأُمور العامّة[٢]؛ وبيّن أنَّ الأُمور العامة عبارة عن: ١- أنَّها لا تختصّ بقسم من أقسام الموجود (الواجب والجوهر والعرض). ٢- أنَّها تشمل الموجودات أو أكثرها. لهذا يخرج منها الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلّة المطلقة وغيرها ممّا تختص بالواجب. ٣- أنَّها تشمل الموجودات؛ إمّا على الإطلاق، أو على سبيل التقابل[٣]، والّذي تكون الأُمور العامّة وما يقابلها مشمولة به.

رابعاً- اعتقد المصنّف أنّنا لو بنينا تعريف الأمور العامة على موضوع الحكمة الإلهية الّذي يبحث عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق، لم نعد بحاجة إلى مناقشات الفلاسفة القدماء والمتأخرين، ويتم التعريف للأمور العامة سالماً من الخلل والفساد تماماً[٤].

٢- تعليق الطباطبائي:

- الفقرة الأولى:

«لا يحتاج في عروضه إلى شيء يزيد على نفسه من حيثية تقييدية، وهذا هو

---

(١) القدماء: أي آراء القدماء في تفسير الأُمور العامّة.

(٢) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩.

(٣) التقابل يعني المواجهة وقد يكون بين ألفاظ أو قضايا تناقضاً أو تضاداً أو تداخلًا أو تداخلًا تحت التضاد. حيث يقول أستاذنا الدكتور هادي فضل الله في كتاب مقدمات في علم المنطق: «التقابل في اللغة العربية يعني المواجهة، وتتم المواجهة بين شيئين لمعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما. ويمكن أن نستدل بواسطة التقابل على صدق أو كذب قضية ما بالاستناد على صدق أو كذب قضية أخرى مقابلة لها. والتقابل يعبر عن أوجه الاختلاف الحاصل بين القضايا لجهة الأسوار، وليس لجهة الحكم. لذا فهو يكون دائماً بين قضيتين متفقتين من حيث الموضوع والمحمول ومختلفتين من حيث الكيف وحده مثل: (كل إنسان فان)- (لا إنسان فان) أو الكم وحده مثل: (كل حيوان فان)-(بعض الحيوان فان) أو الكم والكيف معاً». (فضل الله، هادي: **مقدمات في علم المنطق**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. ص١٦٥- ١٦٧)-.

(٤) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩- ٣٠.

المراد أيضاً بكون الموضوع متخصّص الاستعداد لعروض المحمول، ولازم ذلك أن لا يتخلل بين الموضوع ومحموله واسطة، وإنْ كان مساوياً للموضوع، وأن يكون المحمول مساوياً للموضوع، إذ لو كان أخصّ لم يَكْفِ في عروضه مجرد وضع الموضوع حتّى يتقيّد بشيء يخصّصه هو ظاهر، ولو كان أعم كان القيد المخصص للموضوع لغواً غير مؤثر في عروض المحمول وهو ظاهر.

من هنا يظهر أنَّ القسمة يجب أن تكون مستوفاة، وإلاّ لكان أخصّ من الموضوع فلا يكون ذاتياً له كما عرفت. ومن هنا يظهر أيضاً جهات الخلل في كلامه»[1].

ـ **الفقرة الثانية:**

«قد ظهر ممّا قدّمنا أنَّ لازم كون العرض ذاتياً أن تكون القسمة مستوفاة، ولا ينعكس إلاّ جزئياً، لا أنَّه كلّما كانت القسمة مستوفاة كان العرض ذاتياً»[2].

ـ **الفقرة الثالثة:**

«قد ظهرممّا قدمناه أنَّ من الواجب أن يفسّر الأُمور العامّة بما يُساوي الموجود المطلق، إمّا وحده وإمّا مع ما يقابله في القسمة المستوفاة. والمراد بالمقابلة هو نتيجة الترديد الّذي في التقسيم. وبذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده»[3].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى: عروض الفلسفة الأُولى للموجود:

أشكل الطباطبائي على رأي الشيرازي وأكمله، وقدّم مسائل جديدة على النحو الآتي:

أولاً ـ يمكن أن تعرض الأقسام الأولية كالواحد والكثير على الموجود ـ الموجود بما هو موجود ـ، في هذه الحالة لا يحتاج الموجود إلى شيء آخر يزيد على نفسه من حيث تقييده، فالموجود إمّا واحد وإمّا كثير.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٨، الهامش١.
(٢) المصدر السابق، ص٢٨، الهامش٢.
(٣) المصدر السابق، ص٢٨، الهامش٣.

وهذا هو مراد قول المصنّف من كون الموضوع متخصّص الاستعداد بسبب عروض أقسامه الأولية على المحمول (أي: الموجود). فالموجود إمّا أن يكون علّة أو معلولاً، وإمّا أن يكون ذهنياً أو خارجياً[١].

ثانياً- يجب ألاّ تكون هناك واسطة بين الموضوع (الموجود) ومحموله (علة أو معلول). ولو كانت تلك الواسطة تساوي الموضوع أو المحمول يساوي الموضوع؛ فإنّ المحمول أخصُّ من الموضوع في عروضه، بهذا لا يكفي مجرّد وضع الموضوع حتّى يقيّده بشيءٍ يخصّصه.

ثالثاً- ولو كان المحمول أعمّ من الموضوع؛ ففي تلك الحالة يلغى القيد المخصّص للموضوع. ولا يؤثّر في عروض المحمول. ومن هنا يجب أن تكون القسمة المستوفاة واجباً. وإلّا يكون المحمول أخصّ من الموضوع. وعليه لا تكون ذاتية للموضوع.

- الفقرة الثانية: القسمة المستوفاة

اعتقد الطباطبائي أنّه من الضروي أن يكون تقسيم الموجود على نحو القسمة المستوفاة حتى تكون في شأن العرض الذاتي. وإذا قسّمنا الموجود بغير القسمة المستوفاة مثل تقسيم الموجود بالأسود والأحمر والأبيض ونظائرها، تكون هذه القسمة جزئيةً وفي شأن عرض غير ذاتي[٢].

- الفقرة الثالثة: تفسير الأُمور العامّة

استنتج الطباطبائي من تعليقته علىـ الفقرة الأولى والثانية: أنّه من الضروري تفسير الأُمور العامة بما يساوي الموجود المطلق وحده أو مع ما يقابله في القسمة المستوفاة[٣]. ومراد المصنّف بالمقابلة هو نتيجة وجود الترديد في التقسيم. وعلى ذلك رفض جميع الأدلة الّتي أوردها الشيرازي في هذا المبحث.

---

(١) راجع: المصدر السابق، ص٢٨ الهامش١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٨، الهامش٢.

(٣) راجع: المصدر السابق، ص٢٨، الهامش٣.

٤ـ استدراك:

من خلال متابعاتنا لآراء المصنّف والحكماء القدماء والمتأخرين، والطباطبائي. توصلنا إلى الأمور الآتية:

أولاً ـ غشاوة وهميّة لدى المصنّف ولّدت اضطراباً في كلام القوم بشأن تفسير الأمور العامة الّتي يبحث عنها في الفلسفة الأُولى، وبيان تحيّرهم في موضوعات سائر العلوم. ومقصوده من «الإزاحة العقلية» هي إزاحة تلك الغشاوة، وبحث وتحقيق في تفسير الأمور العامة، وكذلك موضوعات سائر العلوم.

وفي هذا السياق عرض الحكيم آغا علي بن جمشيد النوري الإصفهاني رأيه المتين، ويقول: «لا يذهب على أولي النُهى أن العرض الّذي يعرض لأمر أخص كالموضوعات المعلومَ الجزئيةِ بالنظر إلى موضوع الإلهي، يكون بوجه في بعض الصور عرضاً ذاتياً للأعم، وبوجه عرضاً غريباً له، والسرفيه أنَّ العام له ذات في مرتبة من الواقع، وذات في الواقع، وبين المرتبتين بون بيِّن، والعارض لأمر أخص إذا كان الأعم عين الأخص في الواقعـ لا في مرتبة من الواقع كان عرضاً غريباً بالقياس إلى ذات الأعم في المرتبة دون الواقع ـ وبهذا ينحسم مادة الاشكال. والملاك في العرض الأولى هو نفي الواسطة في العروضـ ولكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته في المرتبة وقد يلاحظ ذاته في الواقعـ ويختلف الحكم كل الاختلاف ومع ذلك لا اختلاف ولا اضطراب عند أولي الألباب»[1].

ثانياً ـ عندما تُعرض الأقسام الأولية على الموجود كالعلّة والمعلول (أي أنَّ الموجود إمّا أن يكون علّة وإمّا معلولا) لا يحتاج الموجود إلى شيء يزيد على نفسه؛ لأنَّه أمر بسيط.

ثالثاً ـ تكون القضية دائماً إما أن يكون الإنسان حيّاً أو ميّتاً قضية شرطية منفصلة كلية موجبة وتتألف من طرفين لا يجتمعان ولا يرتفعان. حيث ميَّز المناطقة المسلمون بين

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤، الهامش١ (آقا علي بن جمشيد النوري الإصفهاني المتوفى ١٢٤٦هـ ق/ ١٨٣٠م).

المنفصلة الحقيقية والمنفصلة غير الحقيقية. وبينوا أنَّ المنفصلة الحقيقية لا يجتمع بديلاها ـ ولا يرتفعان. أما المنفصلة غير الحقيقية فيمكن لبديليها أن يجتمعا، لكن لا يمكن لهما أن يرتفعا مثل دائماً إما أن يكون الموجود علّة أو معلولاً. فهنا يمكن للموجود أن يكون علّة ومعلولاً في آن معاً[1].

رابعاً ـ تهدف القسمة المستوفاة لدى المصنّف إلى القسمة بالأقسام الأوليّة، حيث قال حسن زاده الآملي: «القسمة المستوفاة هي دائرة بين النفي والإثبات بحيث لا يُتصوّر بين القسمين قسمٌ ثالث، فالقسمة المستوفاة شاملة لجميع الموجودات ومساوية للموجود المطلق كقولنا الموجود إمّا علّة أو معلول، وإمّا واحد أو كثير، وإمّا بالفعل وإمّا بالقوّة، وإمّا خارجي وإمّا ذهني، ونظائرها. وأمّا إذا لم تكن القسمة مستوفاة فالظاهر أنَّ الأُمور حينئذ خاصّة لا عامّة»[2].

خامساً ـ استنتجنا من الاحتجاجات الّتي ذكرها الطباطبائي: ١ ـ أن يكون البرهان مفيداً لليقين. ٢ ـ أن تكون الملازمة مفيدة لليقين، كما يجب أن تكون مقدّمات البرهان يقينيّة. ٣ ـ أنَّ المقدّمات لا بدّ من أن تكون لها أربعة أركان:

الأول: أن يكون ضرورياً في الصّدق.

الثاني: أن يكون دائماً من حيث الزمان.

الثالث: أن يكون كلّياً بجهة الأحوال؛ يعني أن يكون الموضوع علّة بنفسه.

الرابع: أن يكون ذاتياً.

(١) راجع: فضل اللّه، السيد هادي: **مقدمات في علم المنطق**، ص١٤٤ ـ ١٤٩.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (تصحيح ـ وتعليق، حسن حسن زاده الآملي)، ج١، ص٤٤ ـ ٤٥، الهامش٥.

المبحث الثالث

كيفية عروض العوارض الذاتيّة لموضوع العلم الإلهيّ وتعريف موضوعه

١. خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

أشارَ الشيرازي إلى تعريف موضوع العلم، ورأي بعض الفلاسفة في خصوصه:

أ ـ إلحاق العرض الذاتي إلى الخارج المحمول، بذاته أو بسبب أمرٍ يساويه.

ب ـ وقايَسَ الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما بيّن موضوعهما.

ج ـ عندما أراد أن يبحث في علوم الرّياضيّات والطّبيعيّات عن أحوال بعض أنواع الموضوعات؛ قايس بين العلوم التجريبية والعلوم غير التجريبية كالفلسفة، والموجود المطلق أي العلم الإلهي؛ وبهذا أورد عليهم اشكالاً، باتهام رؤَساء العلم بالمسامحة. على هذا قام الشيرازي بردّ تلك الآراء، ورفع إشكالهم: «بأنَّ كلّ ما يلحق الشّيء لأمر أخصّ، وكان ذلك الشّيء مفتقراً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتيّاً، بل عرضاً غريباً[2]، كما أنَّ ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميّاً أو طبيعيّاً ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء»[3].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩ـ ٣٤.

(٢) «عرض غريب: ما يلحق لذاته أو لأمر يساويهـ جزءاً كان أو خارجاًـ يسمّى «عرضاً ذاتيّاًـ كالمتعجّب والحركة بالإرادة والضحك للإنسان؛ وما لا يكون كذلك يسمّى «عرضاً غريباً». ومن الأول يبحث في العلوم لا من الثاني، وإلاّ لكان كل علم في كل علم». (دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات صدر الدّين الشيرازي**، ذوي القربى، قمّ، إيران، ط١، ج١، ١٤٢٨هـ.ق/ ٢٠٠٧م، ص٥٨٩).

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٣ـ ٣٤.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«إنَّ الاقتصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتية لا يُبتنى على مجرّد الاصطلاح والمواضعة، بل هو ممّا يوجبه البحث البرهاني في العلوم البرهانية، على ما بين في كتاب البرهان من المنطق.

توضيحه: إنَّ البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين، يجب أن يتألّف من مقدّمات يقينيةـ واليقين هو العلم بأنَّ كذا كذا وأنَّه لا يمكن أن لا يكون كذاـ والمقدّمة اليقينية يجب أن تكون ضروريةـ أي في الصدق وإن كانت ممكنة بحسب الجهة، و إلاّ لم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلفـ وأن تكون دائمةـ أي في الصدق بحسب الأزمان، وإلاّ كذب في بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلفـ وأن تكون كلّيةـ أي في الصدق بحسب الأحوال، وإلاّ كذب في بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلفـ وأن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، وهذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساوياً لموضوعه، إذ لو كان أخص كالمتعجّب من الحيوان لم يكف في عروضه مجرد وضع الموضوع، ولو كان أعمّ كالماشي بالنسبة إلى الإنسان كان القيد في الموضوع كناطق لغواً لا أثر له في العروض، وحيث كان المحمول الذاتي بما هو محمول موجوداً لموضوعه بالضرورة، فالموضوع من علل وجوده، فيجب أن يؤخذ في حدّه التام على ما بيّن في صناعة البرهان، فالعرض الذاتي يجب أن يؤخذ موضوعه في حدّه وهو الضابط في تمييزه، فإذا فرض للمحمول محمول، ولمحموله محمول وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حدّها حتّى ينتهي إلى آخر محمول مفروض، وكان الجميع ذاتياً للموضوع الأول، كما أنَّ كلاًّ منها ذاتي لموضوع قضيته كالإنسان والمتعجّب والضاحك وبادي الأسنان مثلاً، وكذا لو كان للموضوع موضوع ولموضوعه موضوع وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في

حدّ الجميع كالسواد وموضوعه الكيف المبصر وموضوعه الكيف المحسوس وموضوعه الكيف وموضوعه الماهية وموضوعه الموجود مثلاً.

ولو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو وما يقابله في التقسيم محمولاً ذاتياً واحداً للموضوع الأعم، كما أنَّ كلاً منهما ذاتي لحصة خاصة من الأعم المذكور، لأنَّ المأخوذَ في حدّ كل منهما هو الحصةُ الخاصة به وفي حدّ المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسيم الموجود إلى واجب وممكن، والمجموع من قضايا يؤخذ في حدود موضوعاتها ومحمولاتها موضوع واحد، هو الذي نسمّيه علماً، وينتهي من الجانبين إلى قضية موضوعها الموضوع الأول، وقضية يؤخذ في حدّ محمولها الموضوع الأول، كما أنَّ البحث في العلم الإلهي ينتهي إلى الجسم من جهة أنَّه موجود، ويبتدي في العلم الطبيعي من جهة أنَّ له ماهية الجسم الطبيعي لا من جهة أنَّه موجود؛ وكذلك الكلام في الدائرة من جهة أنَّها موجودة، ومن جهة أنَّها شكل هندسي موضوع لأحكام هندسية. وقد تبيّن بما مرّ أُمور:

أحدها: حدّ العلم، وهو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها.

وثانيها: إنَّ العلم لا بّد فيه من موضوع وهذا الموضوع يكون في جميع قضاياه.

وثالثها: إنَّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

ورابعها: إنَّ العرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته فقط، ويتميز بأخذه في حدّه كأخذ الإنسان في حدّ المتعجّب وأخذ الإنسان المتعجّب في حدّ الضاحك. لكن يجب أن ينتبه أنَّ القضية ربَّما انعكست أو استعملت منعكسة؛ ولذلك كان اللازم أن يقال: إنَّ المحمول الذاتي ما يؤخذ في حدّه الموضوع أو يؤخذ هو في حدّ الموضوع، فالأول كما في قولنا: الموجود ينقسم إلى واحد وكثير، والثاني كما في قولنا: الواجب موجود.

وخامسها: إنَّ المحمول الذاتي لا يعرض موضوعه بواسطة أصلاً، سواء كانت مساوية أو أعمّ أو أخصّ. والمراد بالواسطة ما يؤخذ في حدّ المحمول وحده من غير أخذ الموضوع ذي الواسطة كعروض السواد للغراب مثلاً بواسطة رياشه.

وسادسها: إنَّ المحمول الذاتي يجب أن يكون مساوياً لموضوعه لا أعم منه. إذ المأخوذ في حده حينئذ هو الأعمّ من الموضوع الأخص، ولا أخص منه. إذ المأخوذ في حده حينئذ حصة من الموضوع لا نفسه.

وسابعها: إنَّ محمول المسألة كما أنّه ذاتي لموضوعها، ذاتي لموضوع العلم أيضاً.

وثامنها: إنَّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. فهذه جمل أحكام المحمولات الذاتية، والتأمّل الوافي فيها يرشدك إلى أنَّ ذلك كلّه إنّما يجري في العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتبارية الّتي موضوعاتها أُمور اعتبارية غير حقيقية فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً»[1].

ـ الفقرة الثانية:

«القضية المؤلفة من الجنس وفصله موجبةٌ جزئية، وهي قولنا: «بعض الحيوان ناطق»، وهذا نعم الشاهد على أنَّ معروض الفصل هو الحصة من الجنس، لا الجنس بما هو جنس، وأمّا عروض أعراض النوع ذاتية وغريبة للجنس، فهو ممنوع، وسند المنع ما قدّمناه في معنى العرض الذاتي»[2].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

الاقتصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتية لا يبتنى على مجرّد الاصطلاح والمواضعة، بل هو ممّا يوجبه البحث البرهاني في العلوم البرهانية، على ما بُيِّن في كتاب البرهان من المنطق.

رفض الطباطبائي آراء قدماء الفلاسفة كذلك نقد مقولة المصنّف الّذي اقتصر بالتعريف اللفظي والاصطلاحي وتوضيح العوارض الذاتية في الفقرة الأولى من هذا المبحث، حيث إنَّ البحث عن الأعراض الذاتية بحثٌ برهانيٌّ وليس تجريبياً، إذ البرهان يجب أن يكون قياساً منتجاً لليقين كما يجب أن يتألّف من مقدّمات القياس والمقدمات اليقينيّة، وعدّ سائر خصائص البرهان على عكس العلوم التجريبية أي

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٠ـ ٣٢، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٣، الهامش٢.

العلوم الاعتبارية. وفي الفقرة الثانية، ذكر أجزاء القضيّة مع مثال واستنتج أنّ معروض الفصل هو الحصّة من الجنس، لا الجنس بما هو جنس، وأمّا عروض أعراض النوع الذاتيّة والغريبة للجنس، فهو ممنوع. وعلى هذا قام بالتحليل والاستدلال في البحث بالتفصيل.

نعم، ردّ الطباطبائي آراء قدماء الفلاسفة حول الأعراض الذاتيّة، واعترض على اكتفاء الشيرازي بتعريفها وشرحها. وبهذا أيّد رأي المصنّف وقام بإكماله، وقدّم آراء جديدة ضمن استدلالاته، وتحليلاته القيّمة الّتي تبتني على البرهان المنطقي في فقرتين:

ـ الفقرة الأولى:

يجب أن يكون محل البحث عن الأعراض الذاتية في العلوم البرهانيّة لا في العلوم غير البرهانيّة، سواء العلوم الطبيعية أو الرياضية. إذ إنّ البرهان المنطقي يجب أن يكون قياساً منتجاً لليقين. كما يلزم أن يتألّف من مقدّمات القياس والمقدّمات اليقينية. ومن شروط المقدّمات:

أ ـ أن تكون ضروريةً في الصدق. بـ أن تكون دائمةً للموضوع. جـ أن تكون كليةً. دـ أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، وإن وُضع الموضوع وُضع المحمول، وإن رُفع الموضوع رُفع المحمول.

هـ ـ يجب أن يكون الموضوع مساوياً للمحمول. على سبيل المثال: الإنسان حيوان ناطق.

بعد ذلك استنتج النتائج والإبداعات القيّمة الأُخرى على النحو التالي:

١ ـ حدّ العلم: إنّه مجموع من القضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد وهو المأخوذ في حدود موضوعاته ومسائله ومحمولاته.

٢ ـ إنّ العلم لا بدّ فيه من موضوع وهو الموضوع في جميع قضاياه.

٣ ـ إنّ الموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

٤ـ إنَّ العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط، ويتميّز بأخذه في حدّه، كأخذ الإنسان في حدّ المتعجّب وأخذ الإنسان المتعجّب في حدّ الضاحك. لكن يجب أن يتنبه إلى أنَّ القضية ربَّما انعكست أو استعملت منعكسة، ولذلك كان اللازم أن يقال: إنَّ المحمول الذاتي ما يؤخذ في حده الموضوع. فالأول: الموجود الّذي ينقسم إلى الواحد والكثير، والثاني: الواجب الموجود.

٥ـ إنَّ المحمول الذاتي لا يعرض موضوعه واسطة أصلاً، سواء كانت مساوية أو أعمّ أو أخصّ. والمراد بالواسطة ما يؤخذ في حدّ المحمول وحدّه من غير أخذ الموضوع ذي الواسطة كعروض السواد للغراب بواسطة رياشه.

٦ـ إنَّ المحمول الذاتي يجب أن يكون مساوياً لموضوعه لا أعم منه. إذ المأخوذ في حدّه حينئذ هو الأعم من الموضوع الأخصّ، ولا أخص منه، إذ المأخوذ في حدّه حينئذ حصة من الموضوع لا نفسه.

٧ـ إنَّ محمول المسألة كما أنَّه ذاتي لموضوعها، فهو ذاتي لموضوع العلم أيضاً.

٨ـ إنَّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها.

بعد ذكر الموارد المذكورة، اعتبر أنَّ ذلك كلّه إنَّما يجري في العلوم البرهانيّة من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتبارية الّتي موضوعاتها أُمور اعتبارية غيرحقيقية، فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً.

ـ الفقرة الثانية:

اعتقد الشيرازي في آخِر هذا المبحث: «إنَّ الفصل المقسِّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته، مع أنَّه أخصّ منه. والعوارض الذاتية[1] أو الغريبة[2] للأنواع قد تكون

---

(١) «عرض ذاتي: ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويهـ جزءاً كان أو خارجاً ـ يسمّى «عرضاً ذاتياً». (دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات صدر الدّين الشيرازي**، ج١، ص٥٨٩). و«العرض الذاتيّ هو الذي يكون موضوعه ماهيّته أو جزء ماهيّته، أو توجب ماهيّة موضوعه أن يوجد له على النحو الذي توجب ماهيّة أمر ما أن يوجد له عرض ما ـ العرض الذاتيّ ما يلحق الشيء لذاته أو لجزئه أو لمساويه، كالتعجب والحركة بالإرادة والضحك للإنسان» (جبر، فريد، وآخرون: **موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ج١، ١٩٩٦م، ص٥٢٨).

(٢) عرض غريب: كثياب الإنسان؛ لأنَّه خارج من ذاته، أو خاتم بالنسبة إلى الإنسان.

أعراضاً أوّلية ذاتية للجنس، وقد لا تكون كذلك، وإن كانت ممّا تقع به القسمة المستوفاة الأولية. فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون بغير أعراض أوّلية، وقد تتحقّق أعراض أوّلية ولا تقع بها القسمة المستوعبة»[١]. لكن الطباطبائي ردّ رأيه وقال:

«القضية المؤلفة من الجنس وفصله موجبة جزئية، مثل: بعض الحيوان ناطق، وهذا شاهد على أنَّ معروض الفصل هو الحصّة من الجنس، لا الجنس بما هو جنس، وأمّا عروض أعراض النوع الذاتية والغريبة للجنس فممنوع، سند منعها كما ذكره في المعنى العرض الذاتي»[٢] أي: «إنَّ العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط، ويتميز بأخذه في حدّه كأخذ الإنسان في حد المتعجب وأخذ الإنسان المتعجب في حد الضاحك. لكن أن يتنبه أنَّ القضية ربَّما انعكست أو استعملت منعكسة، ولذلك كان اللازم أن يقال: إنَّ المحمول الذاتي ما يؤخذ في حده الموضوع أو يؤخذ هو في حد الموضوع، فالأول كما في قولنا: الموجود ينقسم إلى واحد وكثير، والثاني كما في قولنا: الواجب موجود»[٣].

على ذلك، صحّح الطباطبائي قول المصنّف وأكمله.

٤ـ استدراك:

أولاً ـ شعر المصنّف بعدم استطاعة الحكماء السابقين تبيين العلم الإلهي والأمور العامة، وموضوعات سائر العلوم ومنها الأعراض الذاتية كما يستحقها، ولهذا السبب طرح فصلاً مستقلاً، وعنوان غشاوة وهمية وإزالة عقلية. كذلك استعمل لفظ التحيّر والاضطراب في تفاسيرهم الفلسفية. حيث يقول حسن حسن زاده الآملي في هذا السياق: «كان الجري أن يجعل عنواناً من فصل ونحوه، كما فعل في شواهد الربوبية حيث قال: «شبهة وحلّ، ومثل هذا التحيّر والاشتباه وقع لهم في موضوعات سائر العلوم ... إلخ»[٤].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣٣، الهامش٢.

(٣) المصدر السابق، ص٣٠، الهامش١.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٥٠.

ثانياً ـ لمسنا في هذا المبحث استحكام استدلالات الطباطبائي واعتماده على قياس البرهان المنطقي في تبيين الأعراض الذاتية، بما أنَّه أقوى وأدق من سائر الأقيسة كالمغالطة، والجدل، والخطابة، والشعر؛ لأنَّ مقدماته مؤلفة من يقينيات، ومن الطبيعي أن تكون نتائجه يقينية. وقيل في تعريف البرهان: «قياس مؤلّف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً»(١). فإنَّ البرهان يقيني واجب القبول مادّة وصورة، وغايته أن ينتج اليقين الواجب القبول، أي اليقين بالمعنى الأخص.

(١) المظفّر، محمّد رضا: **المنطق**، ص٣١٢.

المبحث الرابع

مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ

١. خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

يشتمل هذا المبحث على قسمين:

القسم الأول: يتحدّث عن «الاشتراك اللفظي»[2] أو «الاشتراك المعنوي»[3] لمفهوم الوجود.

القسم الثاني: يتحدّث عن كيفية صدق مفهوم مشترك الوجود على مصاديقه.

حيث أشار الشيرازي إلى رأي المتأخرين من المشّاء الذين يتمسكون بأنَّ الوجود أصيل، والماهية اعتبارية[4]. وأكمل قولهم، على أساس أربعة براهين من ستة براهين

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص ٣٦ـ ٣٧.

(٢) «الاشتراك اللفظي هو كون اللفظ المفرد موضوعاً لمعان مختلفة، كلفظ العين، فهو يدل على عدة معان كينبوع الماء، والجاسوس، والشمس، وشريف القوم ... إلخ. أو موضوعاً لمعان متقاربة كلفظ العقل فهو يدل على وقار الإنسان وهيئته، أو على ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، او على صحة الفطرة الأولى في الانسان، أو على قوّة النفس العالمة أو العاملة». (صليبا، جميل: **العجم الفلسفي**، ج١، ص٨٧).

(٣) «الاشتراك (E- Homonymy، F- Homonymie) المعنوي: هو كون اللفظ المفرد موضوعاً لمفهوم عام مشترك بين الأفراد، وذلك اللفظ يسمى مشتركاً معنوياً. وينقسم الى المتواطئ، والمشكّك. أمَّا المتواطئ (Univoque) فهو الموضوع لأمر عام بين الأفراد على السواء، كالإنسان فهو يصدق على جميع أفراد الإنسان بالنوية، وأمَّا المشكّك (Equivoque) فهو اللفظ الموضوع لأمر عام مشترك بين الأفراد، لا على السواء بل على التفاوت، كالموجود، فإنّه في الواجب أولى وأقدم وأشدّ مما هو في الممكن». (المصدر السابق)

(٤) «إنَّ المتأخّرين من المشّاء، يتمسّكون بأنَّ الوجود أصيل، والماهيّة اعتبارية، ويعتقدون بأنَّ الوجودات حقائق =

ذكرها فخر الدين الرازي تحت عنوان: «الفصل الثاني في أنَّ الوجود مشترك فيه»، في المباحث المشرقية[١]، واستفاد المصنّف منها لتعريف «الاشتراك اللفظي» و«الاشتراك المعنوي» للوجود، وكيفية صدق مفهوم الوجود على مصاديقه، وشرع بالاستدلال حول البحث، وركّز على البرهان الأول[٢] لفخر الدين الرازي، حيث قال: «وهذه الحجّة راجحة في حقّ المصنّف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب، وإن لم تكن مقنعة للمجادل»[٣].

بعد ذلك استدل على التشكيك في الوجود، واعتبر أنَّ التقدّم والتأخّر في الأُبوّة والبُنوّة، مثلاً، ليس في الإنسانيّة، كتساوي الإنسانيّة بين الأُبوَة والبُنُوَّة، بل بمعنى التقدّم والتأخّر في الوجود والزمان. كذلك ليس هناك تقدّم وتأخّر لبعض الأجسام على بعضها الآخر في الجسميّة، بل هما في الوجود. كما ذكر تلك القاعدة في خصوص العلّة والمعلول، أي تقدّم العلّة على المعلول، يعني تقدّم وجود العلّة على وجود المعلول، وتقدّم وجود الاثنين على وجود الأربعة. واستنتج أنَّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«البيان السابق إنّما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين الحصص المتصوّرة لمفهومه، فالتشكيك حقيقة في حقيقة الوجود لا في مفهومه إلاّ بالعرض، وهو المراد

= متباينة بتمام ذواتها البسيطة، لا بالفصول ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً، ولا بالمصنّفات والمشخّصات ليكون نوعاً، بل المطلق عرضي لازم لها بمعنى أنّه خارج محمول لا أنّه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة، وهذا اللازم الواحد يحمل على الملزومات المتباينة على سبيل التشكيك لا التواطؤ، وهذه الملزومات المتباينة إحداها محض الوجود وهو واجب الوجود بالذات، وما سواه زوج تركيبي من وجود وماهية». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي، ج١، ص٥٧، الهامش١).

(١) راجع: الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية**، بيدار، قمّ، ايران، ط٢، ج١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ص١٨ـ٢٢.

(٢) «فالأول: أنّا إذا عرفنا أنَّ العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر جزمنا حينئذ أنّه لا بد للعالم من مؤثر وتيقنا وجوده، ثم إذا ترددنا بعد ذلك في أنّه هل هو واجب أو ممكن بتقدير كونه ممكناً فهو جوهر أو عرض وبتقدير كونه جوهراً فهو متحيز أو غير متحيز لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجباً لزوال اليقين الأول». (المصدر السابق، ص١٩).

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٦.

بقوله إنَّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

اعترض الطباطبائي على رأي الشيرازي «أي على التشكيك في مفهوم الوجود»، على النحو الآتي:

أولاً ـ لا يوجد تفاوت بين الأفراد المتصوّرة لمفهوم الوجود، بل إنَّ التفاوت موجود بين مصاديق الوجود لا بحسب المفهوم العام للوجود.

ثانياً ـ إنَّ التشكيك حقيقة في حقيقة الوجود لا في مفهومه، وأمّا التشكيك في مفهوم الوجود فهو بالعرض فقط. كما ذكر الطباطبائي في كتابه نهاية الحكمة: «والحق ـ كما ذكره بعض المحققين ـ أنَّ القول بالاشتراك اللفظي من الخَلط بين المفهوم والمصداق، فحكم المغايرة إنَّما هو للمصداق دون المفهوم»[٢].

٤ـ استدراك:

عرض الطباطبائي آراءه الفلسفية مبنية على الاستدلال العقلي المحض، ومن دون استناد إلى الدليل النقلي والعرفاني، والتاريخي. على سبيل المثال: استدلاله الأخير أي: رفض التشكيك في مفهوم الوجود إلاّ بالعرض. واعتبر أنَّ التشكيك حقيقة موجودة في مصاديق الوجود. لهذا حينما رأينا أفراد وجود الإنسان مثلاً: زيد طويل، وعمر قصير، وبكر نحيف، أو رأينا الإنسان والشجر، والحجر، والجبل، والبحر، وغير ذلك؛ تبيّن لنا التفاوت بين كل فرد من الأفراد الخارجية المذكورة (أي بين كل مصداق من المصاديق المذكورة) لا في مفهوم الوجود لها. حيث يختلف وجود الإنسان عن وجود الحجر، ووجود الحجر عن وجود الجبل، وهكذا.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٧، الهامش ١.

(٢) الطباطبائي، محمّد حسين: **نهاية الحكمة** (باشراف الشيخ ميرزا عبداللّه نوراني)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقمّ المشرفة، إيران، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ص٩ـ.

المبحث الخامس

تخصّص الوجود

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: تخصّص الوجود بنفس حقيقته

قسّم الشيرازي الكثرة الذاتيّة تخصّص[2] الوجود إلى ثلاثة أقسام:

١ـ نفس حقيقة الوجود (نفس الحقيقة التامّة الواجبيّة).

٢ـ التخصّص بمرتبة من التقدّم والتأخُّر، والشدّة والضعف، والغنى والفقر، وهذا التخصّص الّذي هو تخصّص بشؤونه الذاتية باعتبار نفس الحقيقة البسيطة؛ لأنَّ «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»[3] وهي قاعدة من القواعد الّتي طرحها الشيرازي تحت عنوان الواجب. أيضاً لا جنس له ولا فصل، وعلى أساس هذه القاعدة حلّ الشيرازي المشكل حيال واجب الوجود.

٣ـ تخصّص الموضوع بذاته.

ـ الفقرة الثانية: مفهوم الوجود العام

كما ذكرنا في الفقرة الأولى من خلاصة مقالة الشيرازي في هذا المبحث، أجاب

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج١، ص٤٤ـ٤٩.

(٢) تخصيص.

(٣) أي: «حيث إنَّ واجب الوجود واجب من جميع الجهات، ويعتبر أيضاً أنَّ واجب الوجود بالذات الّذي هو بسيط الحقيقة تمام الأشياء، وتمام الأشياء هو واجب الوجود. وبشكل عام، يمكن القول بأنَّ بسيط الحقيقة يصبح بسيطاً للحقيقة عندما يكون جميع الأشياء بالفعل، واعتبر أنَّ هذا سرّ عظيم وصل إليه الفلاسفة». (سجادي، السيد جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين**، ص١٢٥).

المصنّف عن السؤال: تخصّص الوجود بماذا؟ وفسّرهـ بأنَّ تخصّص كلّ وجود إمّا بنفس حقيقته، أو بمرتبة من التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف، أو بنفس موضوعه:

أمّا تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامّة الواجبية، وبمراتبه في التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف والغنى والفقر، فإنَّما هو تخصّص له بشؤونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة الّتي لا جنس لها ولا فصلاً.

وأمّا تخصّصه بموضوعه، أعني الماهيّات المتصفة به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات متخالفة الذوات، وإن كان الوجود والماهيّة في كلّ ذي ماهيّة متّحدين في العين، وهذا أمر غريب سيتّضح لك سرّه فيما بعد.

وعلى هذا يجب أن يحمل أيضاً ـ لا على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود، وكونه أمراً انتزاعياً مصدرياً ـ ما ذكره في موضع آخر من التعليقات، وقوله:

«فالوجود الّذي للجسم هو موجودية الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، لأنَّ الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم (...) وما أكثر ما زلت أقدام المتأخّرين، حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه على اعتبارية الوجود، وأن لا فرد له في الماهيات سوى الحصص، فقد حرَّفوا الكَلِمَ عن مواضعه»[١].

فقايس الشيرازي بين مفهوم الوجود العام، والشيء المادّي في آخِر هذا المبحث بأنَّ:

١ـ مفهوم الوجود العام، هو بما هو أمر ذهنيّ ومصدريّ وانتزاعيّ. وأمّا أفراده وملزوماته العينيّة، كالشيء بالقياس إلى أفراده. بالنتيجة، نسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده.

٢ـ الوجودات لها معان مختلفة، ومجهولة الأسماء، بصرف النظر عن التباين،

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص ٤٨ـ٤٩.

والتشكيك فيها. وبهذا يجب أن يحصل للجميع في الذهن الوجودُ العام البديهي، والماهيّات (أي الأعيان الثابتة)[١] لها معان مختلفة الخواص، لكنّها معلومة الأسماء.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«المراد بنفس الحقيقة فهو الحقيقة المأخوذة لا الّتي هي أعلى مراتب التشكيك، فإنَّ الوجود عنده مشكّك ذو مراتب. ومن المعلوم أنَّ الحقيقة المأخوذة لا بشرط تجامع جميع المراتب. وتوضيح ذلك: أنَّ المراتب إذا فُرضت مترقّية من ضعيفة إلى شديدة ومن شديدة إلى أشدّ، كانت كلّ مرتبةٍ سافلةٍ محدودةً بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، لفقدها بعض ما للعالية من الكمال من غير عكس، فكانت مطلقة بالنسبة إليها مشتملةً على جميع ما لها من الكمال، وكانت السافلةُ محدودةً بالنّسبة إلى ما هي أعلى منها، وهكذا تنتهي من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً. وإن شئت قلت: إنَّها ليس لها من الحدّ إلاَّ أنَّها لا حدّ لها، وهي نفس الحقيقة الصرفة، غير أنَّها مأخوذة بشرط لا، فإنَّها إحدى المراتب، ولو كانت مأخوذة لا بشرط، فهي جامعةٌ سائرَ المراتب. ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب»[٢].

ـ الفقرة الثانية:

«مفهوم الوجود العام البديهي من الاعتبارات الذهنيّة الّتي لا تحقّق لها في الخارج، لا كالإنسان الموجود في الخارج بوجود خارجي، وفي الذهن بوجود ذهني مثلاً، إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهيةً دائرةً بين الوجودين، وكانت حقيقة الوجود جائزةَ الحصول في الذهن، وقد تقدّم امتناعه. وأمّا أنَّ هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقة الوجود، وهي لا تحلّ الذهن فلا ينتقل إلى الخارج، فسنوضحه إن شاءالله

---

(١) العين في اصطلاح العرفاء بمعنى الماهيّة، و«الأعيان الثابتة» هي اصطلاح عرفاني، يعني: الماهيّات الإمكانية أو الثبوت العلمي للأشياء. كما شرحها الشيرازي في مفاتيح الغيب (الشيرازي، صدرالدين محمّد: **مفاتيح الغيب**، مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، إيران، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ص٣٣١ـ ٣٣٢)، وفي الأسفار: الوجودات الخاصّة المفصلة، لها مرتبة سابقة إجمالية منشؤها علم الحقّ الأول بذاته وتعقّله لمراتب إلهيّة وشؤونه. (المصدر السابق، ص٣٤٩ـ ٣٥٠).ـ

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٤٥، الهامش٢.

في بعض المباحث الآتية. وهذا الّذي ذكرناه هو معنى قوله: «ثمّ يلزم الجميع في الذهن الوجودُ العامّ البديهيّ»[١]، فالذهن ظرف للازم، لا لمجموع الملزوم واللازم»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

ذكر الطباطبائي تقسيم الشيرازي لـ«تخصّص الوجود»[٣] في تعليقه، ذيل قول المصنّف، كما ذكر في نهاية الحكمة[٤]. ثمّ نقد استدلاله كما ورد في التقسيم المذكور، واختار رأياً جديداً على النحو الآتي:

أولاًـ مراد المصنّف من نفس حقيقة الوجود هي المأخوذة لا بشرط، ولا بمعنى الّتي هي أعلى مراتب التشكيك؛ لأنَّ الوجود في نظر الشيرازي مشكّك وله مراتب. وواضح أنَّ الحقيقة لا بشرط تشمل جميع مراتب الوجود لا أعلى مرتبته، على هذا كلّ مرتبة محدودة بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، وهكذا تنتهي من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً، كما قام بتوضيح ذلك[٥].

ثانياًـ لو فرضنا أن ليس لحقيقة الوجود من الحد إلاّ أنّها لا حدّ لها، في هذه الحالة هي نفس الحقيقة الصرف، بدون أن تكون مأخوذة بشرط لا؛ لأنَّ المأخوذة بشرط لا هي إحدى المراتب، حتّى إذا كانت مأخوذة لا بشرط، في هذه الحالة مشتملة على جميع مراتب الوجود ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب، بالنتيجة رفع الإشكال المذكور الّذي كان في استدلال الشيرازي.

---

(١) المصدر السابق، ص٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص٤٩، الهامش ١.

(٣) إنَّ تخصّص كلّ وجود: ١ـ إمّا بنفس حقيقته. ٢ـ أو بمرتبته من التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف. ٣ـ أو بنفس موضوعه.

(٤) الطباطبائي، محمّد حسين: **نهاية الحكمة**، ص٢٠.

(٥) وتوضيح ذلك: أنَّ المراتب إذا فُرضت مترقّية من ضعيفة إلى شديدة ومن شديدة إلى أشدّ، كانت كلّ مرتبة سافلة محدودة بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، لفقدها بعض ما للعالية من الكمال من غير عكس، فكانت مطلقة بالنسبة إليها مشتملة على جميع ما لها من الكمال، وكانت السافلة محدودة بالنّسبة إلى ما هي أعلى منها، وهكذا تنتهي من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً.

ـ **الفقرة الثانية:**

قام الطباطبائي بتحليل مفهوم الوجود العام البديهي، ورفض قياس الشيرازي بين مفهوم الوجود العام البديهي والشيء المادّي، فحسب رأي الطباطبائي واستدلاله:

أولاًـ إنَّ مفهوم الوجود سواء أكان عاماً بديهياً، أم أمراً ذهنياً فهو من الاعتبارات الذهنية، كرأي الشيرازي.

ثانياًـ ردّ قياس الشيرازي بين مفهوم الوجود العام البديهي، والشيء المادّي والخارجي، وبهذا قدّم رأياً جديداً معتبراً أنَّه:

١ـ لا يوجد موطن لمفهوم الوجود العام البديهي إلاَّ في الذهن؛ لأنَّه اعتبار ذهنيّ. والشيء موجود في الخارج أي خارج الذهن، كالإنسان والفرس وغير ذلك.

٢ـ إذا كان مفهوم الوجود عاماً وبديهياً كإنسان، وفرس، وجب أن يكون للماهيّة وجودان، كي يجوز حصول حقيقة الوجود في الذهن، لكن ذلك مستحيل.

٣ـ الذهن ظرفٌ لأجل اللازم (مفهوم الوجود)، لا للملزوم[1] واللازم.

٤ـ استدراك:

بعد ما دقّقنا في مقولة المصنّف والتعليقة الأخيرة للطباطبائي رأينا أنَّ:

أولاًـ حقيقة الوجود ليست الوجود لا بشرط؛ لأنَّ حقيقة الوجود لا بشرط تشمل كل مراتب الوجود، ولا تختصّ بأعلى درجة الوجود، مثال ذلك: الوجود المادّي والمعنوي، والشجر والحجر، والممكن والواجب، ونظيرها، لا تشمل بشرط لا، لأنَّها إحدى المراتب؛ كما ليس لها حدّ، ولانتفاء الحدّ عنها على نحو موجبة معدولة المحمول ككل جماد غير حي[2]، ولا على نحو سالبة محصلة، كلا جماد حي[3]،

---

(١) المراد من الملزوم في تعليق المذكور الطباطبائي يعني حقيقة الوجود الخارجي (الخارج عن الذهن)، فهو كناية عن عدم انتقال حقيقة الوجود الخارجي إلى الذهن.

(٢) «حال الموجبة المعدولة حال الصدق عن السالبة البسيطة، وأمّا حالها في الكذب فإنّا إذا أخذنا المحمولَ وهو العالم كاذباً على زيد في الحالين في الطفولة والكهولة، فإنَّ الموجبة البسيطة تكذب على زيد في حال كهولته إذا كان غير عالم وفي حالِ طفولته». (جبر، فريد، وآخرون، **موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب**، ج١، ص١١٤).

(٣) «سالبة محصلة (سالبة معدولة): حالُ السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة في الصدقِ كحال السالبة العدميّة

وسالبة معدولة كلا جماد غير حي. النتيجة: حقيقة الوجود هي نفس الحقيقة الصرف والبحتة.

في هذا السياق (أي في تخصص الوجود) يقول ملاً هادي السبزواري: «الترديد على سبيل منع الخلو كما لا يُخفى أو بناء على أنَّ العقول لا ماهية لها وكذا الترديد الأول ولذا جعل القسمة ثانياً ثنائية فإنَّ ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في المراتب الطولية من الوجود فالتخصّص فيها تخصّص الحقيقة»(١).

لو فرضنا الترديد على سبيل مانعة الخلو حيث هي ما حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما كذباً لا صدقاً، بمعنى أنَّه لا يمكن ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما في الإيجاب، ويمكن ارتفاعهما ولا يمكن اجتماعهما في السلب. مثال الإيجاب: الجسم إمّا أن يكون غير أبيض أو غير أسود. مثال السلب: ليس إمّا أن يكون الجسم أبيض وإمّا أن يكون أسود. هذا ينطبق على (الوجود إمّا أن يكون علّة أو معلولاً) بمعنى الوجود المشكّك غير الوجود المطلق؛ لأنَّه ليس علّة ومعلولاً معاً، وليس غير علّة وغير معلول، والوجود المطلق علّة كل العلل الطولية تحته، وهو قائم بنفسه. حيث مانعة الخلو بهذا المعنى تنطبق على مثال الجسم والوجود غير مطلق. كذلك تنطبق على مانعة الخلو الموجبة في جواب من يتوّهم امكان أن يخلو الواقع من الطرفين، كمن يتوهم أنَّه يمكن أن يخلو الشيء من أن يكون علّة ومعلولاً في هذا المثال: كلّ شيء لا يخلو إمّا أن يكون علّة أو معلولاً ـ وفي النتيجة: نقول: القضية الشرطية المنفصلة من قسم مانعة الخلو لا تنطبق على حقيقة الوجود المطلقة، بل تنطبق على مراتب الوجود الطولية المشككة.

كذلك، يقول علي بن جمشيد النوري الإصفهاني: «حاصل كلامه: أنَّ حقيقة الوجود مع كونه حقيقة واحدة وسنخاً فارداً تكون متخالفة المراتب والماهيات من دون أن يكون اختلافها بفصول ذاتية كاختلاف الماهيات الكلية والكليات الطبيعية

منها؛ السالبة المعدولة أعم صدقاً من الموجبة البسيطة؛ السالبة المعدولة أعم من الموجبة المحصلة». (المرجع السابق، ص١٠٢٩).

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٤٥، الهامش١.

المختلفة المتخالفة بالفصول الذاتية المنطقية، فيكون ما به الاختلاف في تلك المراتب والماهيات عين ما به الاتحاد. ومن هنا ينكشف سرّ ما قال قبلة العارفين أمير المؤمنين علي عليه السلام: توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة، (بحار الأنوار: ١٥٣)، فارتفاع بينونة العزلة هو سرّ كون حقيقة الوجود حقيقة فاردة»[١].

نقول: والوجود عند علي النوري على قسمين: القسم الأول هو ترجمان مقولة الشيرازي وهو متعلق بوجود ذي مراتب ومشكك يترتب عليه تعريف لا بشرط وبشرط لا، لكن هذا البيان والتحليل لا يرتبط بحقيقة الوجود. والقسم الثاني أي تطبيق وجود ذي مراتب مشكك على قول الإمام علي × أيضاً مرفوض؛ لأنّه ينطبق على حقيقة الوجود البحتة، ولا على التفسير المذكور. وهنا ظهر الاشكال للشيرازي والنوري، والسبزواري.

ثانياً ـ نظرنا بدقّة في مناقشة المصنّف والطباطبائي، في هذا المبحث، ووجدنا أنّ مفهوم الوجود انتزاعيّ، كما أنّ مفهوم الشيء انتزاعيّ، لكن ثمة اختلاف بينهما وهو أنّ مصاديق الوجود حقائِق مجهولة الكنه غير بيّنه ولا ينتقل إلى الذهن إلاّ شرح الاسم[٢]، وأمّا مصاديق الشيء فيمكن أن تكون من الماهيات، ولها معان معلومة، والأسامي والخواص، ويحصل إدراكها، مثلاً: مفهوم الإنسان والفرس والشجر والحجر وغيرها الذهني، يتّحد مع وجود الإنسان والفرس والشجر والحجر الخارجي، وأمّا مفهوم الوجود فمنعزل عن الخارج، وممحّض للوجود في الذهن. وبهذا نشأ الإشكال فيه، يعني: لا يمكن انتقال الوجود الخارجي إلى الذهن ولا مفهوم الوجود إلى الخارج أيضاً، بل ينطبق مفهوم الوجود الذهني على مصداق الوجود الخارجي.

على هذا، وعلى كلام الشيرازي (أي يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي)

---

(١) المصدر السابق، ص٤٥، الهامش٢.

(٢) قال السبزواري:

«معرّفُ الوجودِ شرحُ الاسمِ   وليس بالحدّ ولا بالرسمِ
مفهومه من أعْرَفِ الأشياءِ   وكنهُهُ في غاية الخفاءِ»

(السبزواري، ملاّ هادي: شرح المنظومة (تصحيح وتعليق حسن زاده آملي)، منشورات ناب، طهران، إيران، ط١، ج٢، ١٣٦٩ـ١٣٧٩ هـ.ش/ ١٩٩٠ ـ ٢٠٠٠م، ص٦٠.

فإنَّ اللازم والملزوم يعني أنَّ مفهوم الوجود وحقيقته الخارجية في الذهن مستحيل؛ لأنَّ المفهوم العامّ للوجود لا موطن له إلاَّ في الذهن، وليس كمفهوم الإنسان والفرس والشجر والحجر. بعبارة أُخرى إنَّ الذهن ظرف لمفهوم الوجود وليس ظرفاً لحقيقة الوجود الخارجي. بسيط الحقيقة كل الأشياء.

الفصل الثاني

التشكيك في الوجود

- تمهيد:
- المبحث الأول: المشابهة بين إطلاقات الوجود والنور.
- المبحث الثاني: الشدَّة والضعف (التشكيك).
- المبحث الثالث: تحقيق الوجود بالمعنى الرابط.
- المبحث الرابع: الاتِّصاف نسبة بين شيئين متغايرين.
- المبحث الخامس: الوجود خير محض.

تمهيد

طُرحت مسألة التشكيك في الوجود، عند المشّائين والإشراقيين، بإسهاب وتوسّع، لذلك تناولها الشيرازي وناقشها، ورفع بعض إشكالات الفلاسفة. على هذا عقدنا مقارنة بينهم وبين رأي المصنّف والطباطبائي في هذا المجال، تقوم على خمسة مباحث: خصّصنا المبحث الأول للمشابهة بين إطلاقات الوجود والنور وذلك بالدمج بين الفلسفة والعرفان حيث شبَّهَ إطلاقات الوجود بالنور. والمبحث الثاني للشدّة والضعف حيث دافع الطباطبائي عن آراء المشّائين، ونقد آراء الإشراقيين والشيرازي. وتعرض المبحث الثالث لموضوع تحقيق الوجود بالمعنى الرابط، وذلك من خلال المناقشة بين الشيرازي والطباطبائي في مجال الوجود الرابط. أما المبحث الرابع فخصص لكون الاتّصاف نسبة بين شيئين متغايرين. والمبحث الخامس تكفل ببيان أنَّ الوجود خير محض ولا يصدر من واجب الوجود بالذات إلاَّ الخير، وأنَّه يثبت مراتب الخير، أي يثبت التشكيك في الخير، بعد أن يثبت المراتب في الوجود. وكذلك سنحاول في هذا المبحث إثبات المطالب الآتية: أنَّ الوجود خير محض وعكس نقيضه أي العدم ليس له وجود قطعاً، وما يصدر من واجب الوجود بالذات إلاَّ الخير، وبهذا يرتفع أي إبهام وإشكال في إطار واجب الوجود وصفاته، وسائر أبعاده أيضاً، وإثبات مراتب الخير، أي إثبات التشكيك في الخير، بعد إثباتنا مراتب في الوجود، وسنتعرض في هذا المبحث إلى رفع مشكلات التوحيد النظري والعملي.

والحاصل هو: عشرة إبداعات، وخمسة اشتراكات ، وعشرة استدراكات.

المبحث الأول

المشابهة بين إطلاقات الوجود والنور

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ذكر الشيرازي في هذا المبحث توضيحاً وتنبيهاً من الفصل السابع (أي: في أنَّ حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه) من المنهج الأول من المرحلة الأُولى في الوجود وأقسامه الأولية. ففي بداية ذلك التوضيح والتنبيه، شبَّهَ إطلاقات الوجود بالنور، وأيضاً ذكر أنواع استخدام كلمة النور، وهي:

أولاً ـ النور بالمعنى المصدري (نورانيّة الشيء) أو وجوده في الأذهان.

ثانياً ـ النور بالمعنى الظاهر بذاته والمظهِر لغيره، (أي النور المجرّد) كالواجب (تعالى)، والعقول والنّفوس.

ثالثاًـ الأنوار العرضيّة المعقولة أو المحسوسة، كنور الكواكب والسُّرُج أي الوجود في الأعيان بالتشكيك الاتّفاقي.

مراد المصنّف من المعنى الأول هو المفهوم الكلّي العرضي، ومن المعنى الثاني هو عين الحقائِق النورية بقطع النظر عن تفاوتها، والنقص والقوّة والفعل والضّعف، وقائل بعدم وصف الأنوار العرَضية المعقولة أو المحسوسة بالكلّيّة، وبالجزئيّة.

واستنتج: أ ـ أنَّ النور هو صريح الفعلية والتميّز والوضوح والظهور. ب ـ سبب

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٦٣ـ ٦٤.

عدم ظهوره هو ضعف إدراك العقل والحس، أو لأجل اختلاطه بالظلمات، كالهيولى والماهيات الإمكانية والأعدام.

٢ ـ تعليق الطباطبائي:

«كون حقيقة النور عين الشخصية لا كلّية ولا جزئية، إنّما هو من جهة تحليل معناها إلى ما يعمّ الواجب والمجرد والنور الحسي، وأمّا النور المحسوس الّذي يناله البصر فلاشك أنّه من ذوات الماهيات يتصف بالكلّيّة والجزئيّة كغيره»(١).

٣ ـ إبداع الطباطبائي:

أيّد الطباطبائي قول الشيرازي حول المشابهة بين إطلاقات الوجود والنور، وقام بإكمالها وإصلاحها، وقسّمه على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: حقيقة النور هي عين الشخصيّة وليست كلّية، ولا جزئية، وأمّا تعميمها إلى الواجب والمجرّد والنّور الحسي فهو وفق التحليل العقلي.

القسم الثاني: النور المجرّد، وهو على قسمين: أـ الواجب (تعالى). بـ سائر الأمور المجردة كالعقول والنفوس.

القسم الثالث: النور المحسوس أو الأنوار العرضيّة المعقولة، وهو من ذوات الماهيات، ويترتب عليه الكلي والجزئي، كنور الكواكب والسُّرُج أي الوجود في الأعيان على نحو التشكيك.

٤ ـ استدراك:

اعتماداً على الحكمة المتعالية قام الشيرازي بإدماج بين الفلسفة والعرفان حيث شبَّهَ إطلاقات الوجود بالنور.

وقسّم النور على ثلاثة أقسام: القسم الأول: النور الذهني. القسم الثاني: النور المجرد. والقسم الثالث: النور العيني والخارجي. لأنَّ النور الذهني كلي عرضي مشتملٌ على أفراده، والنور العيني والخارجي ليس بكلي وجزئي.

(١) المصدر السابق، ص٦٤، الهامش ١.

وتشبيه الشيء بشي آخر لجهة شبه بينهما، على شرط أن يكون المشبه به معلوماً عند المخاطب. كذلك، تشبيه الوجود بالنور؛ لوجود وجهة الشبه بينهما، إذ إنَّ كليهما ظاهر بنفسه مُظهر لغيره. وهذا النوع من التعريف يفيد كثيراً في المعقولات الصرف، خاصة في تعريف الوجود. بالتالي يستعمل لفظ النور في الكتب العرفانية خاصة في كتاب حكمة الإشراق للشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي. هناك النور بمعني الوجود، ونور الأنوار يعني واجب الوجود. فمعنى النور يساوي معنى تقسيمات الوجود. كذلك، للنور تقسيمات متعددة كما في الوجود، كالنور المجرد، والنور المحسوس، والنور التام، والنور الناقص، ونظائرها. وأمّا الظلمة فتعني عدم الضوء، وهي مشتملة على الهيولى والصورة والعدم. وأمّا حقيقة النور عند الطباطبائي «كون حقيقة النور عين الشخصية» وهي حقيقة خارجية غير مشككة، وغير محسوسة توصف حقيقتها بذاتها وهي حقيقة بحتة ولا يترتب عليها التشكيك والمراتب سواء كان مجرداً أو محسوساً، ولا تقسم بالكلية والجزئية إلاَّ على سبيل التحليل العقلي. لهذا، تعريف حقيقة النور شرح الاسم، لا بالحد ولا بالرسم كما حقيقة الوجود. فحقيقة النور هي أمر بسيط. وبسيط الحقيقة كل الأشياء.

يقول السبزواري: «قد شبه النور والظلمة المعنويين بمخروطين متعاكسين، فقاعدة مخروط النور عند عالم العقل ورأسه عند عالم المادّة. ومخروط الظلمة رأسه في عالم العقل وقاعدته في عالم المادّة»[١]. نقول: تشبيه النور والظلمة المعنويين بمخروطين في مقولة السبزواري هو متعلق بالنور الحسي لا بحقيقة النور.

لأنَّ حقيقة النور هي حقيقة صرف وبحتة.

لقد انطبق لفظ حقيقة النور على اللفظ المختص في المنطق؛ لأنَّه لفظ واحد يدل على معنى واحد كلفظ الجلالة[٢]، إذ ليس له إلاَّ معنى واحد مختصّ به..

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٦٤، الهامش٣.
(٢) وهو الجامع لجميع صفات الكمال المنزّه عن صفات النقص، وهو واجب الوجود تبارك وتعالى.

المبحث الثاني

الشدَّة والضعف[١] (التشكيك)

١ـ خلاصة مقالة[٢] الشيرازي:

طرح الشيرازي رأي المشّائين والإشراقيين في مسألة التشكيك[٣] في هذا المبحث، ـ كما ذكره في مباحث الجعل لإثبات استحالة التشكيك في الماهيّات ونفي مجعوليّته ـ. هذا المبحث يشتمل على فقرتين:

ـ الفقرة الأولى: التمايز في الوجود أو العقل

أ ـ أشار الشيرازي إلى رأي الفلاسفة المشَّائين ـ الّذين يعتقدون بأصالة الماهيّة ومراتبها ـ في الانقسام والتمايز بين الأمرين في الذهن أو الخارج، أي الاختلاف بين أمر ـ مثل «ألف»، وأمر آخر كـ«ب». أي أنَّ التمايز بين الأمرين في الذهن أو خارج الذهن، يكون بأحد أقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون الاختلاف بينهما بتمام الذات والماهية، بدون اشتراك في جوهر ذاتهما وماهيّتهما، كالماهيّتين المتباينتين كمقولتين من المقولات مثلاً، إحداهما من مقولة الجوهر، والأخرى من مقولة الكمّ أو الكيف.

---

(١) هذا المبحث من الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الجزء الأول في الصفحة السابعة والعشرين بعد أربعمائة، في الحكمة المُتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.ـ

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٤٢٧ـ ٤٣١.

(٣) الشدّة والضعف سواء في الوجود (في مراتب الوجود)، أو في الماهيّة.

الثاني: أن يكون الاختلاف بينهما ببعض الذوات مع اشتراكهما في بعض الخصوصيّات الذاتيّة، دون بعض آخر. وما به اشتراكهما جنس لهما، وما به اختلافهما فصل.

الثالث: أن يكون اشتراكهما بتمام الذات، واختلافهما بالعوارض الخارجة عن الذات الّذي ما به اشتراكهما نوع، وما به اختلافهما عوارض المصنّف.

ب ـ ثمّ ذكر رأي فلاسفة الإشراق في التمايز بين أمرين في الذهن أو الخارج أي عدم اعتقاد الفلاسفة الإشراقيين بانحصار التمايز بين الأمرين المذكورين في الأقسام الثلاثة، وأضافوا قسماً رابعاً لها، بأن يكون الاختلاف في التمايز التشكيكي لا بتمام الذات، ولا جزء الذات، ولا بالعوارض الخارجة عنهما، بل بالماهيّة نفسها الّتي تشترك في تمايز الأمرين في الذهن والخارج.

ج ـ وعلى ذلك رفض الشيرازي رأي فلاسفة الإشراق، وناقش استدلالات المشّائين الّتي اعتمد عليها الإشراقيون.

واستنتج: أنَّ دلائل المشّائين «مصادرة على المطلوب الأول، إذ الكلام في أنَّ التمايز قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه»[١].

د ـ رفض رأي المشّائين في الاختلاف بين السوادين أيضاً.

ـ **الفقرة الثانية: التشكيك في الماهيّات**

تبعاً للفقرة الأُولى أشار المصنّف إلى رأي المشّائين في نفي التشكيك عن الذات وذاتيّات الماهيّات حول مفهوم الماهيّات، أي: «إنَّ الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السواديّة ولا اختلاف في حمل السواد عليهما، بل التفاوت إنَّما هو بين الجسمَين المعروضَين لهما فيه»[٢]، ورفضه؛ واعتقد:

أولاً ـ لو فرضنا الاختلاف بين «المبدأين»[٣] موجباً لتمايز صدق المشتق على

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٤٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص٤٣٠.

(٣) السواد (مبدأ الاشتقاق)، والأسود (مشتق).

«المعروضين»[(١)]، بهذا يجب أن يكون ذلك التمايز مقتضياً لاختلاف صدق المَبدأ على «فردين»[(٢)] أيضاً.

ثانياً ـ لو فرضنا ذات الشيء كاملة، في هذه الحالة ليست ذات الناقص، وذات المتوسّط نفس الذات. كذلك كلٌّ من الناقص والمتوسّط، فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وعلى هذا لا يحتمل التعميم في التمايز.

ثالثاً ـ التفاوت في الوحدة العددية[(٣)]، والوحدة المعنوية[(٤)] هي الجامعة للحدود الثلاثة: الزائدة والناقصة والمتوسّطة.

رابعاً ـ طرح المصنّف أنَّ الكلّي الطبيعي موجود عندهم في الخارج، فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج، وإن كان ظرف عروض الاشتراك إنّما هو الذهن، فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و المشخّصات، أهو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص والمتوسّط؟ وعلى أيٍّ تقدير فلا يكون مطابقاً للجميع ولا مقتضياً إلاَّ لمرتبة معيَّنة من المراتب فتكون البواقي من المراتب مستندة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشتركة، فيلزم خرق الفرض[(٥)]. وأجاب به: أنَّ الكلّي الطبيعي يتحقّق في المتواطي[(٦)] من الذاتيات فقط.

فإنَّ الماهيّة الّتي إذا جرّدت عن الزوائد، تكون متّفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها، وتنحصر في المتواطي. والمشكّك ليس من هذا القبيل، بل كلّ مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعدّدة لو أمكن وجودها في العقل... إلخ[(٧)].

---

(١) جسمين.

(٢) الشديد من السواد والضعيف منه.

(٣) سواء كانت عنصرياً، أو فرداً عقلانياً كربّ النوع فإنّه وإن كان متعلّقاً بالكثيرين لكنّه لا يحتمل التعميم أيضاً.

(٤) تشمل هذه الوجوه الأجناس والأنواع.

(٥) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٤٣١.

(٦) الكلّي الّذي يصدق على أفراده بالتساوي.

(٧) فهي بحيث إذا جرّدها العقل عن الخارجيات، توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن، وكذا حال مرتبة أخرى له أيضاً؛ وتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التماميّة والنقص =

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«لقد ذكروا هذه المسألة في مباحث الكلّي والجزئي من المنطق، وهو قولهم: أن ينقسم الكلّي إلى متواطٍ ومشكّك[1]؛ ومن المعلوم أنَّ الكلّية من عوارض الماهيّة، فبحث المشكّك إنَّما انعقد في الماهيّة أولاً، لِما شاهدوه من اختلاف الأُمور الخارجيّة بالشدّة والضعف كيفاً وكماً. ثمّ لمّا وجدوا أنَّ المفهوم من حيث وقوعه على المصداق لا اختلاف فيهـ بناءً على ما سيجيء من حجة الشيخ ـ ذكروا أنَّ الذاتي من المفاهيم لا يجري فيه التشكيك، وإنَّما يجري في العرضيات، فإنَّها لا مطابق لها بحسب الحقيقة في الخارج، إنَّما المطابق هو للموضوع ولعرضه، وأمّا العرضي المنتزع من قيام العرض بموضوعه ـ كالأسود المنتزع من قيام السواد بالجسم ـ فلا مطابق له في الحقيقة، فلا مانع من الاختلاف فيه.

والحق أنَّ الفرق بين العرض والعرضي في ذلك مع اشتمالهما جميعاً على مفهوم غير مختلف في حدّ مفهوميّته مستصعب جدّاً.

ثمّ إنَّهم ذكروا بالبناء على هذا البحث، أنَّ كلّ ماهيتين متمايزتين، فتمايزهما إمّا بتمام الذات كالمقولات، أو بالبعض وهوالفصل، أو بالخارج كالعوارض المشخّصة، فهذا ما ذكروه. وأمّا المصنّف فلمّا ذهب إلى تحقّق التمايز التشكيكي وأنَّه في حقيقة الوجود عمّم القول: كلّ متمايزين في الوجود أو العقل، ليشمل التشكيك الوجودي، ومراده بالوجود والعقل، الهويّة والماهية، دون الخارج والذّهن؛ لظهور أنَّ المفاهيم مثار الكثرة والاختلاف بنفس ذواتها المفهوميّة من غير استناد إلى هذا التقسيم»[2].

= بمنزلة واحدة، فلا تعرض لواحدة منها الكلّية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب. نعم الجميع يشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام، وهو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة؛ ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هويّاتها.

(١) راجع: المظفر، محمّد رضا: **المنطق**، ص٦١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٤٢٧، الهامش ١.

ـ الفقرة الثانية:

أ ـ «لا يخفى أنَّ هذا مجرّد استبعاد لا يصح بناء الحقائِق عليه»(١).

ب ـ «الحجّة منقولة عن الشيخ. والحقّ أنَّ ما أورده غير وارد، فإنَّ التشكيك الّذي هو الاختلاف في عين الاتّحاد لايتمّ إلاّ مع انسلاب البعض عن البعض في عين الحمل والهو هويّة، ولازم فرض وقوعه في مرتبة الماهيّة الّتي ليس هناك إلاّ الحمل الأولي(٢) أن يتحقّق هناك على الأقل، مفهومان محمولاً بعضهما على بعض بالحمل الأولي ومسلوباً كذلك، ومن المعلوم أنَّ المفروض من المفهوم لا يقبل ذلك»(٣).

٣ ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

قام الطباطبائي بتحليل مناقشة الشيرازي في هذه التعليقة، وذكر القاعدة المنطقيّة الكلّية والجزئية، واستفاد من المفهوم والمصداق في دراسته وتحليله، وهو:

أولاً ـ دافع الطباطبائي عن آراء المشّائين في مقابل الاشراقيين، وفي نفس الوقت نقد آراءَهم، وآراء الشيرازي في هذا المجال.

ثانياً ـ استند إلى القاعدة المنطقيّة أي قاعدة الكلّية والجزئية، كما استفاد من المفهوم والمصداق في دراسته وتحليله؛ واستنتج نتائج جديدة، وهي:

أ ـ ينقسم الكلّي إلى متواطٍ ومشكِّك؛ وهو من عوارض الماهيّة، وبناء على هذا الكلّي المشكّك ينعقد في الماهيّة فقط. وبالتالي نشاهده من خلال اختلاف الأُمور الخارجيّة بالشدّة والضعف كيفاً وكمّاً.

ب ـ عندما وجد الإشراقيون أنَّ المفهوم من حيث وقوعه على المصداق لا اختلاف فيه، في هذه الحالة قالوا: «إنَّ الذاتي من المفاهيم التي لا يجري فيها التشكيك، بل

---

(١) المصدر السابق، ص٤٣٠، الهامش ٢.

(٢) أي: هو هو.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٤٣٠، الهامش ٤.

يجري في العرضيّات فقط، ولا مطابق لها بجهة الحقيقة في الخارج، بل لها المطابق للموضوع ولعرضه، لكن العرضي المنتزع من قيام العرض بموضوعه؛ كانتزاع الأسود من قيام السواد بالجسم، ولا مطابق له في الحقيقة، فلا مانع من الاختلاف فيه»[١]. كذلك، ما ذكروا هذه المسألة وهي أوّل ما ذكروها في مبحث الكلّي والجزئي من المنطق. وبعد بيان استدلالات المشّائين والإشراقيين والشيرازي عرض الطباطبائي رأيه، وهو:

١ـ الحقّ أنَّ التمايز بين العرض والعرضي في ذلك انتزاع الأسود من قيام السواد بالجسم مع اشتمالهما جميعاً على مفهوم غير مختلف، وفي حدّ مفهوميّته صعب جداً.

٢ـ ذهب الشيرازي إلى تحقّق التمايز التشكيكي (أي كلّ متمايزين في الوجود أو العقل) حتّى يشمل التشكيك الوجودي.

٣ـ مراد الشيرازي من الوجود والعقل في الحقيقة هو الهويّة والماهيّة، لا الخارج ولا الذهن.

٤ـ إنَّ ظهور المفاهيم في الذهن مَثار الكثرة والاختلاف بنفس ذواتها المفهوميّة من دون استناد إلى التقسيم المذكور.

في النتيجة: أيّد الطباطبائي آراء المشّائين، ورفض إشكال الشيرازي عليها.

ـ **الفقرة الثانية:**

رفض الطباطبائي انتقاد الشيرازي واستدلال المشّائين في مجال التشكيك في الذات والذاتيّات، وعرض رأيه بما يلي:ـ

١ـ أكّد أنَّ عدم تصوّر التشكيك هو على أساس الحمل الذاتي الأولي[٢].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٤٢٧، الهامش ١.

(٢) إنَّ الموضوع هو بعينه نفس ماهيّة المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحواً من التّغاير، أي هذا بعينه عنوان ماهيّة ذلك، لا أن يقتصر على مجرّد الاتّحاد في الذاتيّات والوجود؛ ويسمّى حملاً ذاتياً أوليّاً، أمّا ذاتيّاً فلكونه لا يجري ولا يصدق إلاّ في الذّاتيّات، وأمّا أوليّاً فلكونه أولى الصّدق أو الكذب. (دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**، ج١، ص٣٩٠)ـ

٢ ـ أشار الطباطبائي إلى استدلال الشيرازي في القول: بأنَّ الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما، بل اعتقد أنَّ التفاوت بين الجسمَين المعروضَين لهما فيه بعيد عن الصّواب، وكيف يكون هكذا؟ وإذا كان الاختلاف الّذي بين المَبدأين موجباً لاختلاف صدق المشتق على المعروضين، فليكن ذلك الاختلاف مقتضياً لاختلاف صدق المبدأ على الفردين، بل هذا أقرب.

إنَّ مجرّد الاستبعاد لا يصح بناء الحقائِق عليه. يعني إذا كان ذلك الاستدلال بعيداً عن الصواب، لماذا بَنى الشيرازي حقائِق استدلاله عليه؟

٣ ـ أجاب عن السؤال الأخير على النحو التالي:

أولاً ـ إنَّ التشكيك هو الاختلاف في عين الاتحاد، وبهذا يلزم انسلاب البعض عن البعض في عين الحمل والهو هويّة، فيتمّ التشكيك وإلاّ فلا.

ثانياً ـ ضرورة فرض وقوع التشكيك في مرتبة الماهيّة، تنحصر في الحمل الأولي حتّى يتحقّق مفهومان محمولاً بعضهما على بعض بالحمل الأولي ومسلوباً أيضاً، فواضح أنَّ المفروض من المفهوم لا يقبل ذلك والنتيجة: فإنَّ استدلال الشيرازي ناقص. وبناءً على ذلك أكدّ رأي المشّائين وصحّته.

٤ ـ استدراك:

أولاً ـ دافع الطباطبائي عن آراء المشّائين، ونقد آراء الإشراقيين والشيرازي.

وعندما دقّقنا في مناقشات المشّائين والإشراقيين والشيرازي ورأي الطباطبائي، وجدنا أنَّه:

عندما ينتزع الذهن مفاهيم من المصاديق الخارجية أو العقلية، فلا يوجد تساو بين تلك المفاهيم، بل يوجد اختلاف بينها، لأنَّ مصاديقها تختلف، وفي هذه الحالة يحاول الحكيم (أي الفيلسوف) أن يكتشف سبب الاختلاف، وعلى هذا ربَّما يظنّ الفيلسوف أنَّ منشأ الاختلاف يعود إلى المصاديق ثمّ يحكم بأنَّ اختلاف المفاهيم منتزَعٌ من اختلاف المصاديق، وبناءً عليه تنقسم تلك المفاهيم إلى ثلاثة أقسام أو إلى

أربعة أو أكثر. لكن عندما فكّرنا بأسلوب منطقي وفلسفي ومن أبعاد مختلفة للمسألة، وصلنا إلى نتيجة مفادها أنَّ سبب الكثرة والاختلاف يرتبط بظهور ذوات المفاهيم في الذهن. وعلى ذلك نقول: إنَّ ذات المفاهيم لها مراتب. وبهذا ترتفع الإشكالات المفروضة.

ثانياً ـ لقد ورد بحث التشكيك في كتاب المنطق أولاً، ثمّ في الفلسفة ثانية. حيث قُسّم المفهوم إلى قسمين: ١ـ الكلّي. ٢ـ الجزئي. والكّلي إمّا متواط وإمّا مشكّك، استعملت كلمة التشكيك في المنطق وفي الفلسفة، لكن تعريف كليهما حول التشكيك متفاوت:

أ ـ في المنطق: قُسّم المفهوم إلى قسمين: ١ـ الكلّي. ٢ـ الجزئي. والكّلي إمّا متواطٍ، وإمّا مشَكِّك: «هو الكلّي الّذي اختلف في أفراده بالصدق، أي يصدق في أفراده بأنحاء مختلفة. كالنّور الّذي يصدق في نور القمر ونور النجوم ونور المصابيح المختلفة»[1].

ويقول محمد رضا المظفر: «إذا لوحظ كلّياً مثل مفهوم البياض والعدد والوجود، وطبقناه على أفراده، نجد تفاوتاً بين الأفراد في صدق المفهوم عليها، بالاشتداد أو الكثرة أو الأولويّة أو التقدّم. فنرى بياض الثلج أشدّ بياضاً من بياض القرطاس، وكلّ منهما بياض. وعدد الألف أكثر من عدد المائة، وكلّ منهما عدد. ووجود الخالق أولى من وجود العلّة متقدّم على وجود المعلول بنفس وجوده لا بشيء آخر، وكلّ منهما وجود. وهكذا الكلّي المتفاوتة أفراده في صدق مفهومه عليها يسمّى «الكلّي المشكِّك» والتفاوت يسمّى «تشكيكاً»[2].

ب ـ في الفلسفة: تعريف التشكيك في الفلسفة عبارة عن:

١ ـ «ضابطة الاختلاف التشكيكي على أنحائه هو أن يختلف قول الطبيعة المرسلة على أفرادها بالأولويّة أو الأقدميّة أو الأتمّية الجامعة للأشدّية والأعظَمية والأكثرية»[3].

---

(١) الخوانساري، محمد: **قاموس المصطلحات المنطقي** (باللغة الفارسية)، مركز دراسات العلوم الإنسانية والدراسات الثقافيّة، تهران، ايران، ١٣٧٦هـ ـ ش/ ١٩٩٧م، ص٢٤٤.

(٢) المظفّر، محمّد رضا: **المنطق**، ص٦١.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٤٣١ـ ٤٣٢.

٢ـ «المشكّك: كلّ مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعدّدة لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جرّدها العقل عن الخارجيّات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن، وكذا حال مرتبة أُخرى له أيضاً، وتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجيّة الموجودة في الذّهن ليست في التماميّة والنقص بمنزلة واحدة، فلا تعرض لواحدة منها الكلّيّة بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب»(١).

٣ـ «الشدّة والضعف من مراتب التشكيك؛ كالنور والوجود اللّذين يتّصفان بالشدّة والضعف، وهناك اختلاف في حصول الشدّة والضعف في الذاتيّات وعدم حصولها. لقد أجرى صدر المتألّهين هذه المسألة في الوجود واعتبره أصيلاً ذا مراتب مقولة بالتشكيك»(٢).

٤ـ قد ذكرنا رأي شيخ الإشراق في مراتب الماهيات آنفاً، وهو أمر طبيعي عنده؛ لأنّه كان على رأس المدرسة الإشراقية الّتي تتبنى أصالة الماهية. حيث فرّق بين الأشياء الخارجية، ومن خلال ادراك هذا التفاوت بين الإنسان والشجر والحجر والسماء ونظائرها أقرّ بمراتب الماهية. بينما وجدنا أنّ الشيرازي مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية الّذي بُنيت مدرسته على أصالة الوجود، قد رأى المراتب والتشكيك في الوجود دون الماهية، وهي معاكسة تماماً.

---

(١) دغيم، سميح: موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، ج٢، ص٧٢٦.

(٢) سجادي، السيد جعفر: قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين، ص٣٥٨.

المبحث الثالث

تحقيق الوجود بالمعنى الرابط

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: الوجود بالمعنى الرابط

بدايةً، ذكر الشيرازي منشأ الترديد في لزوم الوجود للمحمول، إذا كان الوجود مرتبطاً في الهَلِيّات المركّبة[٢]، وبيّن الفرق بين الوجود بالمعنى الرّابط (وجود في غيره)، والرّابطي (وجود في نفسه لغيره)[٣]، والنفسي (وجود في نفسه لنفسه)، معتبراً أنّ إطلاق لفظ الوجود بمعنى الرابط في القضايا ليس بمعنى المستفاد من مطلق الوجود، وبمعنى الرّابطي بل بمنزلة الأدوات غير الملحوظة بالذات كمثال: «أ ب». بعبارة أُخرى الوجود بمعنى الرابط هو ربط محض أي النسبة الحُكمية، والنسبة الصرفة بين المحمول والموضوع فقط أي أن يكون اتّصاف الموضوع «أ» بالمحمول «ب». ثمّ استنتج:

أولاً ـ إنّه يجوز اتّصاف الموضوع بأمر عدمي إن لم يكن له ثبوت في الخارج، بل في الذهن.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٢٧ـ ٣٣١.

(٢) السؤال بواسطة الهَلية المركّبة سؤال عن ثبوت الشيء للشيء. مثاله: هل الإنسان كاتب؟ وأمّا السؤال بواسطة الهليّة البسيطة السؤال عن وجود الشيء؛ هل الإنسان موجود؟

(٣) لفظ الوجود تارةً بمعنى أحد قسمَي مفهوم الوجود الّذي بمعنى التحقّق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه أو لغيره، وهو الّذي يقال له الوجود الرابطي. مثاله: البياضـ موجود في الجسم. اعتباران: اعتبار تحقّق البياض في نفسه، وإن كان في الجسم، وهو بذلك الاعتبار محمول لهل البسيطة، والآخر أنّه هو بعينه في الجسم، وهذا مفهوم آخر غير تحقّق البياض في نفسه ملحوظاً بهذه الحيثيّة، وإنّما يصحّ أنّ يكون محمولاً في هل المركّبة، ومفادـ أنّه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم. ومثال آخر: زيد قائم. (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٢٨ وص٨٠).

ثانياًـ «إنَّه وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحقّ تعالى، فوق ما وقع في كلام بعض أئمّة الحكمة الدينيّة وأكابر الفلسفة الإلهيّة»(١).

وقام بتفصيله وبهذا رفع عقدة التشكيك وأنشأ استدلالاً جديداً في مبحث الوجود.

ـ الفقرة الثانية: الوجود الجوهر والوجود العرض

تبعاً لمبحث الوجود الرابط، ناقش المصنّف قول ابن سينا في بداية هذا المبحث «أي السواد إن اعتبر على أنّه ذات مستقلّة كان معدوماً»(٢). إذا كان المراد بالذات المستقلّة أن يكون الحقيقة الجوهريّة؛ فقوله حقّ بدون أي ترديد فيه، لامتناع ثبوت الحقيقة الجوهريّة للأعراض، لكن الترديد غير متناهٍ. وأمّا إذا كان المراد بها اعتبار الأسود من حيث ماهيّته المأخوذة بنفسها، فالحكم بكونها معدومة غير قطعي، كما أن يكون للجوهر وجود في نفسه كذلك أن يكون للعرض وجود في نفسه، أمّا الجوهر فله وجود «في نفسه لنفسه»؛ لكن الأعراض لها وجود «في نفسها» لموضوعاتها. ثمّ، أشار إلى بيانه السابق أي أنَّ المراد من الوجود لنفسه هو وجود، إن لم يكن قائماً بغيره.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«مُلَخّص ما يفيده صدر الكلام في هذا الفصل مع العطف على ما مرّ في بعض الفصول السابقة ـ من تقسيم الوجود إلى ما في نفسه وما في غيرهـ أنَّ من الوجود ما ليس له استقلال نفسي بوجه من الوجوه أصلاً، وذلك كالنسب الموجودة الرابطة بين الموجودات، فلو كان لها استقلال بوجه كان المفروض وسطاً رابطاً، طرفاً مربوطاً إليه. هذا خلف. وإذا كان كلّ وجود خارجي لا يخلو عن استقلال ما معه، أنتج ذلك أنَّ الوجود الرابط لايتحقّق إلاَّ مع وجود نفسي يتقوَّم به ولا ينحاز عنه، أي أنّه لا يوجد

(١) «هم يعتبرون: أنَّ وجود الطبائع المادّيّة في نفسها هو بعينه وجودها لموادّها، وأنَّ الوجود المعلول بما هو معلول مطلقاً هو وجوده لعلّته، وأنَّ وجود السافل مطلقاً هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات، فقالوا: إنَّ الممكنات طُرّاً (مادّيّاتها ومفارقاتها) موجودات لا لذواتها، بل لغيرها الّذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب تعالى». (المصدر السابق، ص٣٢٩ـ٣٣٠).

(٢) قول ابن سينا في رسالته المسمّاة بـ«الزوراء» ذكر في (المصدر السابق، ص٣٣٠).

خارجاً عنه، فهو داخل فيه، بمعنى ما ليس بخارج، ولازم ذلك أنَّ تحقّق الرابط بين شيئين يوجب اتحاداً بينهما، وتحقّق كليهما في ظرف النسبة كيفما كان (كما ـ سيشير إليه في ذيل الفصل التالي ـ) وأنتج أيضاً أنَّ الوجود الرابط والنفسي مختلفان سنخاً، فلا جامع بينهما مفهوماً، فالوجود الرابط لا يوضع لشيء ولا يحمل على شيء ولا يتّصف بكلّيّة ولا جزئيّة ولا عموم ولا خصوص، إذ لا نفس له. هذا كلّه بحسب صدر البحث.

لكن الّذي ذكره ذيلاً من حيث كون الوجودات الممكنة روابط بالنسبة إلى الوجود الحقّ ـ جلّت عظمته ـ وأنّه هو المقوِّم لها، القائم على كلّ نفس بما كسبت، يتبين أنَّ الماهيّة من حيث هي لا حكم لها بوجه من الوجوه، لا الاستقلال ولا عدمه. وإنّما الأمر يدور مدار النظر في الوجود المقوِّم المقارن لها، فالماهيّة الواحدة بعينها ربّما صارت بنظرنا ماهيّة تامّةً ومعنى اسمياً، وربّما صارت بنظر آخَر غيرَ تامّةٍ ومعنى حرفياً.

وهذا أصل نافع مثمر في مباحث التشكيك ومسألة علم الواجب وغير ذلك فلا تغفل عنه»[١].

ـ الفقرة الثانية:

«هذا الذي ذكره من أنَّ للعرض وجوداً في نفسه كوجود الجوهر في نفسه لا ينافي القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر، وقد صرّح المصنّف به في بعض كلامه واستفدناه في الحاشية السابقة من البحث في معنى الوجود الرابط، فإنَّ معنى وجود العرض في نفسه أنَّ الماهيّة الّتي يعقلها العقل للعرض لا تحتاج في انتساب الوجود إليها إلى تعقّل الجوهر، وإن كان وجوده في نفسه هو عين وجوده لغيره، بخلاف الوجود الرابط فإنَّ انتسابه إلى مفهومه كنفس الوجود يحتاج إلى طرفين فلا تغفل»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

في هذه المقارنة، أيّد الطباطبائي آراء الشيرازي وفسّرها وأكملها بشكل جيّد.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٢٧، الهامش١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٣١، الهامش١.

بدايةً أشار الطباطبائي إلى قول الشيرازي والفصول السابقة من تقسيم الوجود[١] وفسّره تحت عنوان مُلَخّص ما يفيده صدر الكلام.

وعلى تفسيره المذكور قدّم أُموراً جديدة:

أولاً- تحقّق الوجود الرابط وتقوّمه، أنّه قائم في الوجود النفسي وليس خارجه وليس مستقلاً.

ثانياً- لا يوجد بينهما (أي بين الوجود الرابط والوجود النفسي) السنخيّة، ومفهومهما مختلف، كما الوجود الرابط لا يوضع لشيء ولا يحمل على شيء، ولا يتصف بالكلّيّة ولا الجزئيّة ولا العموم ولا الخصوص، كما قال الجوادي الآملي «الوجود الرابط أي محمول كطفل صغير يحتاج لغيره في قيامه وقعوده»[٢]. وبذلك يؤيّد رأي الشيرازي حتّى الآن. وفي ختام هذه التعليقة، قام الطباطبائي بشرح وإكمال أقوال الشيرازي ومنها: «إنَّ وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحقّ تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية وأكابر الفلسفة الإلهية»[٣].

١- الوجود الحقّ مقوِّم لوجود جميع الممكنات بما كسبت.

٢- الماهيّة بذاتها ليس لها حكم ولا استقلال ولا عدم، بسبب عدم أصالتها، بل هي تابعة للوجود.

٣- لو فُرض وجود الماهيّة مستقلة، يلزم كون ماهيتها تامّة وكون معانيها اسميّةً؛ وأمّا لو فرض وجودها ربطياً فماهيّتها غير تامّة وكون معانيها حرفيةً أيضاً.

٤- الإبداع والإثبات أصل الوجود الرابط يُستخدم في التشكيك، والعلم الواجب.

- الفقرة الثانية:

في هذه الفقرة نقد الطباطبائي قول الشيرازي: «إنَّ للجوهر وجوداً في نفسه كذلك

---

(١) أي تقسيم الوجود على أقسام ثلاثة: الوجود الرّابط، والرّابطي، والنفسي.

(٢) جوادى آملى، عبد اللّه: رحيق مختوم (شرح حكمت متعاليه، باللغة الفارسيّة)، مركز نشر اسراء، قمّ، ايران، بخش٤، ج١، ١٣٧٥هـ.ش/ ١٩٩٦م، ص٤٠٣.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٣٠.

للعرض وجود في نفسه»[1] حيث يبدو من هذا القول أن يكون العرض مرتبة من مراتب وجود الجوهر، وهذا الكلام مغاير لبعض أقوال الشيرازي الأُخرى والحاشية السابقة من بحث الوجود الرابط. وعلى هذا المعنى (العرض في نفسه) لا تحتاج الماهيّة الّتي يعقلها العقل للعرض في انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر. بناءً عليه، لو كان وجود العرض في نفسه كمثل وجوده لغيره، فهذا بخلاف الوجود الرابط حينئذ؛ لأنَّ انتساب الوجود الرابط إلى مفهومه كنفس الوجود يحتاج إلى الطرفين أي وجود في نفسه لنفسه، ووجوده في نفسه لغيره لأنَّ الوجود الرابط هو ربط صرف.

٤ـ استدراك:

يتكون هذا المبحث من المناقشة بين الشيرازي والطباطبائي في مجال الوجود الرابط. وعندما ركزنا في هذه المناقشة وصلنا إلى نتائج مفيدة وهي تأتي في الفقرتين الآتيتين:

ـ الفقرة الأولى:

أولاًـ يُطلق لفظ الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول في القضايا الموجبة، وهو ثبوت شيء لشيء آخر، مثال ذلك «البياض موجود في الجسم»، حيث إنَّ هذا الوجود ليس مستقلاً، وغير موجود في نفسه، بل وجوده في غيره ولغيره. لذلك، هو نوع من المعاني الحرفية الّتي تربط المحمول بالموضوع. واستعمال الوجود على الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول من باب الاشتراك اللفظي وليس معنوياً.

في هذا السياق السبزواري يقول: «إنَّ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه. فمراده بالمحمول هنا الوجود الرابط لا معناه المتعارف حتى يرد أنَّ ثبوت الشيء للشيء ليس فرع ثبوت الثابت. وأيضا لا دخل لثبوت المحمول الأول الذي في الهليَّة المركبة في ورود هذا الإشكال كما لا يخفى، فلهذا الوجود للغير، الثابت للموضوع وجود في نفسه. ثم إنَّ ثبوت هذا الوجود في نفسه ولكن الموضوع لكونه ناعتياً فهو ثابت أيضاً للموضوع وهكذا. وحاصل

(١) المصدر السابق، ص٣٣١.

الفك أنَّ المغالطة هنا من باب اشتباه الرابط والرابطي، فالرابط هو الوجود للغير لا الموجود وثبوت لا ثابت»[١].

ثانياً ـ الوجود الرابط هو المقابل للوجود في نفسه، والوجود في نفسه على قسمين: الأول: وجود في نفسه لنفسه. الثاني: وجود في نفسه لغيره أي الوجود الرابطي.

ثالثاً ـ مراد الطباطبائي من الماهيّة غير التامّة ليس الماهيّة بالمعنى المصطلح أي ما يُقال في جواب ما هو لأنَّ الماهيّة بهذا المعنى هي مقولة ومحمولة، وتقع في طرف القضيّة؛ بل الماهيّة غير التامّة هي نفس المفهوم.

كذلك، لو فُرِضَ وجودها مستقلاً، تلزم ماهيّتها تامّة، لكن معنى الطباطبائي للماهيّة غير تامّ، فليست ماهيّة بالمعنى المصطلح عليه أي «ما يُقال في جواب ما هو»، وهذا مستحيلٌ؛ لأنَّ الماهيّة بالمعنى المذكور هي: مقولة ومحمولة في جنب القضيّة، وفي النهاية الماهيّة غير تامّة وهي نفس المفهوم ولا تطلق الماهيّة بمعنى «ما به الشيء هو هو».

رابعاً ـ الوجود الرابط من مقولة الإضافة أي مقابل للوجود المحمولي، وأمّا الوجود المحمولي فيعتبر له وجود الشيء في نفسه.

خامساً ـ سبب الخَلط بين الوجود الرابطي والرابط هو قياس الممكنات مع الواجب وهذا مستحيل، لأنَّ الواجب ليس من سنخ الممكنات كما ليست الممكنات من سنخ الواجب.

ـ الفقرة الثانية:

أولاً ـ يتجلّى ذكاء الطباطبائي ودقّتُه في هذه الفقرة.

ثانياً ـ لعلّ هذا القول أي «إنَّ للجوهر وجوداً في نفسه كذلك للعرض وجوداً في نفسه» ليس رأي الشيرازي لأنّه مُبدع الوجود الرابط، وميّز الفرق بين الوجود الرابطي والرابط بشكل واضح، تالياً، يحتمل وقوعه في خطأ، أو أنَّ المصنّف نسي عند الكتابة الوهم والتنبيه على بحث الوجود الرابط، أو بسبب عوامل أُخرى.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٢٨، الهامش٢.

المبحث الرابع

الاتّصاف نسبة بين شيئين متغايرين

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

أولاً ـ ذكر الشيرازي في ذِكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي: أنَّ رهطاً (أي جماعةً) من القوم (من الفلاسفة)، قد جوّزوا كون الصفات عدميّة مع اتّصاف الموصوفات بها في نفس الأمر[٢] أي أنّهم يصفون الأشياء بأوصاف عدميّة كقولهم زيد أعمى، وهو جاهل، وهو أب، وإذا لم تكن الصفة موجودة فكيف يوصف الشيء بالصفة العدميّة؟

كما بيّن بعض الفلاسفة[٣].

ثانياً ـ ردّ رأي الجماعة المذكورة بالأدلة التالية:

الأول: على أساس رأي الشيخ أبي علي ابن سينا في الشفاء، وبَهْمَنْيار تلميذه في التحصيل، يعتبر أنَّ الاتّصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٣٦ـ٣٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٦.

(٣) «إنَّ معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه ومصداقه؛ ولا شكّ أنَّ هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتّصاف، إذ لو وُجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم؛ ولا يقتضي وجود الصفة فيه، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صحّ له انتزاع تلك الصفة عنه؛ وقِس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني، فإنّ مصداق الحكم بكلّيّة الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاصّ، فيصير مبدأً لانتزاع العقل الكلّي منه، ثمّ حمل عليه اشتقاقاً، فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتّصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأً لصحّة انتزاع العقل ذلك الاتّصاف عنه». (المصدر السابق).

الاتّصاف، ويُعدّي الحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في ظرف الاتّصاف ... إلخ.

الثاني: قوله: «ربّما كان حظّ الصّفة من الوجود أقوى وآكد من حظّ الموصوف بها منه، وذلك كما في اتّصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسميّة والطّبيعيّة، بل اتّصاف كلّ مادّة بالصورة كما ستقف عليه في بابه»[١].

الثالث: وإذا كان لأحد أن يعكس الأمر في تعميمه بحسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين في الاتّصاف، فيقول: «معنى الاتّصاف في كلّ ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف، بصرف النظر عن أن يكون بانضمامها إليه أو بانتزاعها منه، ثمّ يدّعي بعد هذا التعميم والتّقرير أنّه لا شكّ في أنّ هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتّصاف دون الموصوف بنحو البيان الّذي ذكره.

فقد تحقّق أنّ ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتّصاف في الثّبوت وعدمه سُخف[٢] من القول لا يرتضيه ذو تدبّر»[٣].

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«هذا هو الحقّ الصريح الّذي لا مِرية[٤] فيه، وقد تقدّم أنّ لازم كون الوجود الرابط موجوداً بوجود طرفيه وفيهما أن يتحقّق الطرفان معاً في ظرف تحقّق الرابط، فلا معنى لتحقّق قضية أحد طرفيها ذهني والآخر خارجي أو أحد طرفيها حقيقي والآخر اعتباري مجازي»[٥].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٣٧.

(٢) يقول حسن زاده الآملي: «السخف كالسحت، والسخيف كما في بعض النسخ سخيف». (صدر الدّين الشيرازي، محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي) ج١، ص٥٥٧، الهامش١).

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٣٨.

(٤) أي لا شكّ.

(٥) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١،ص٣٣٧، الهامش١.

٣ـ إبداع الطباطبائي:

لو دقّقنا في الاستدلال والتحليل المذكور للطباطبائي، نجد ثلاثة أشياء:ـ

أولاًـ يعتقد أنَّ اعتراف الشيرازي بحقانية الاتّصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتّصاف، هو حقّ صريح وواضح، ولا شكّ فيه. والدليل على ذلك هو الضرورة ولزوم كون الوجود الرابط موجوداً بوجود الموضوع والمحمول.

ثانياًــ اعتبار أنَّ أحد طرفي القضيّة ذهني والآخر خارجي مستحيل، كما أحد طرفيها حقيقي والآخر اعتباري.

ثالثاًـ أورد الطباطبائي في نهاية الحكمة: «والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفيّة الّتي عروضها في الذهن والاتّصاف بها في الخارج وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها»[١]. كما جاء في الفصل الأول من المرحلة الثانية من الأسفار العقلية الأربعة: «وما وجوده في غيرهـ نُسميّه الوجود الرابطـ وذلك أنَّ هناك قضايا خارجيّةً تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج، كقولنا: زيد قائم، والإنسان ضاحك مثلاً، وأيضاً مركّبات تقييديّة مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد وضحك الإنسان»[٢].

٤ـ استدراك:

كان الطباطبائي أُستاذاً دقيقاً، وعميقاً، ومنصفاً في دراسة الفلسفة. ورغم الانتقادات والمناقشات المختلفة لبعض آراء الشيرازي عندما يرى أيّ رأي صحيح كان يعترف به، ومن ذلك اعترافه بأحقيّة بيان المصنّف في هذا المبحث. لذلك، نستفيد من هذا التحليل ونقدّم بعض الأمور، وهي:

أولاًـ في تبيين المعقولات الثانية الفلسفيّة، المذكورة في القضايا نحو: «الإنسان ممكن»، على أساس وجود الرابط في هذه القضية، الموضوع والمحمول هما موجودان في خارج الذهن. ومن جهة أُخرى، المعقولات الأوليّة لها وجود الجوهر والانضمام، وأمّا الإمكان فليس له وجود الجوهر والانضمام، كما ليست لسائِر المعقولات الثانية

---

(١) الطباطبائي، محمّد حسين: **نهاية الحكمة**، ص٤٥ـ٤٦.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٨.

الفلسفيّة وجود جوهر وانضمام أبداً؛ لأنَّه يلزم تكرّر نوعها، والوجود قائم بوجود منشأ الانتزاع نفسه. أي المعقولات الثانية موجودة في إطار وجود الموضوع نفسه قطعاً. وعلى هذا، لا تحتاج إلى الرابط، ولا يوجد إشكال التسلسل.

ثانياً ــ الوجود الرابط عبارة عن معنى حرفي، وبدون وجود الموضوع والمحمول ليس له وجود مستقل. كما أنَّ الأحرف في دلالتها بالنسبة إلى المعنى نفسه مستقلة. لكن معناها ومدلولها ليسا مستقلين. في النتيجة: الاتّصاف نسبة بين شيئين متغايرين (أي بين الموضوع والمحمول) بحسب الوجود في ظرف الاتّصاف؛ ثمّ الحكم بوجود أحد الطرفين دون الطرف الآخر في الظرف الّذي يكون الاتصاف فيه، هو أمر معقول ومنطقي ولا شكّ فيه؛ لأنَّ هذا الوجود الرابط قائم بوجود الموضوع والمحمول في حمل الموضوع على المحمول.

رغم ذلك، رفض السبزواري هذه النسبة حيث يقول: «هذا القول عندي ليس بحق إذ ينهدم حينئذ كثير من القواعد الحكمية، بل لا يفتي نفسه + بهذا في كثير من المواضع وانهدام القواعد مثل أنَّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت لمكان العدميات المحمولة، ومثل أنَّ الإضافة لا وجود لها وإلاَّ فإمّا لها وجود استقلالي جوهري وهو ظاهر البطلان، وإمّا وجود عرضي مثل البياض والسواد فيعرضها الحلول في الموضوع والحلول اضافة والمفروض أنَّ الإضافة موجود متأصل فيعرض الحلول حلول آخر وهلم جرا فيتسلسل، بخلاف ما إذا كان وجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها وكانت اعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار. ومثل أنَّ عدم الملكة لو كان له وجود في خارج الذهن وبغير وجود منشأ انتزاعه اي موضوع كان تقابله مع الملكة تقابل التضاد. والقوم حيث يقولون إنَّها موجودات فالموجود عندهم قسمان: أحدهما الموجود بمعنى وجود ما بحذائه والآخر الموجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه. وما قال إنَّ الاتصاف نسبة حق، لكن النسبة ربما يكفيها في أحد الطرفين شيئية الوجود وفي الآخر وهو الصفة شيئية الماهية، أليست الماهيات نعوتا ذاتية للوجودات؟ كما مر في أول هذا السفر أنَّ الماهيات أعراض ذاتية للوجود والامكان صفه للوجود. وما ذكره بعض الأجلة في بيان المطلب ضعيف وإن كان

المطلوب حقاً. والدليل المحكم المتقن أنَّ المراد بالاتصاف هو الحمل، والحمل هو الاتحاد في الوجود، والاتحاد إنَّما يستقيم إذا كان الوجود واحداً ولأحد الطرفين وهو الموضوع، ولذا قالوا المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم، وهذا لا يستدعي الوجود للمحمول بل عدمه، ولو كان له وجود فمن مقتض آخر. على أنَّه لا بد أن يعتبر حينئذ لا بشرط، ليحمل، فإذن المعتبر في الاتصاف وحمل المحمول ليس إلاَّ المفهوم، فالوجود غير معتبر إلاَّ في المثبت له لا في الثابت. على أنَّه يمكن ادعاء البداهة في عدم استدعاء الاتصاف وجوداً في جانب المحمول لمكان حمل العدميات كزيد أعمى وجاهل وممكن وغير ذلك»[1].

وهذا التحليل ليس صحيحاً؛ لأنَّ الاتّصاف نسبة بين شيئين متغايرين (نسبة بين الموضوع والمحمول) ليست بمعنى تحقق قضية أحد طرفيها ذهني والآخر خارجي أو أحد طرفيها حقيقي والآخر اعتباري مجازي كما صرّح به الطباطبائي، بل صرف الربط بين شيئين متغايرين أو بين الموضوع والمحمول. لذلك، لا يوجد أي مغايرة مع القواعد الفلسفية التي ذكرها السبزواري في قوله.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٣٦-٣٧، الهامش ٢.

المبحث الخامس

الوجود خير محض

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

استدلّ المصنّف على إثبات الوجود ببداهة مفهوم الوجود، وقام بشرحه وتحليله بوجوه:

الوجه الأول: اعتقد أنَّ الوضوح والإثبات في هذا البحث موقوف على إثبات بداهة مفهوم الوجود المعقول الذي من أجلى البديهيّات الأوليّة مصداقاً في الخارج وحقيقةً وذاتاً في الأعيان أيضاً.

الوجه الثاني: تكون حقيقة الوجود نفس الفعليّة، والحصول والوقوع حينئذ. وبهذا رفض رأي الفلاسفة المتأخّرين كلّهم[٢].

الوجه الثالث: إذا لم يحصل الوضوح للمفهوم من الوجود والبداهة عند العقل، لا يحصل معنى الخير المحض لأحد.

الوجه الرابع: تشتاق الأشياء والموجودات إلى الخير وتطلبه؛ لأجل شدّة ظهوره وجلائه. على هذا لا تطلب الأشياء والموجودات خيراً بالمعنى المصدري أو المفهوم الذهني والمعقول الثّانوي. وعلى ذلك أكّد العقلاء عدم قبولهم بأنَّ الوجود هو خير محض، إلاّ مع إعمال الفكر والاستدلال.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٠ـ ٣٤٢.

(٢) ظنّ المتأخّرون أنَّ حقيقة الوجود بمعنى المصدري أي أنّهم قائلون بأصالة الماهيّة، واعتباريّة الوجود.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«أشار إلى برهان المسألة عن طريق تحليل معنى الخير، وهو أنَّ الطلب والإرادة لا تتعلّق بشيء إلاَّ بعد ترجُّحه على غيره بمرجِّح على ما سيتبيّن، والمعنى الذي هو ملاك الترجّح هو المسمّى بالخير، وبه يتحقّق اختيار المراد ويستوجب تعلّق الإرادة والشّوق. فالخيرما يؤثّرعلى غيره ويشتاق إليه ويطلبه الموجودات. والخير إمّا خير مطلوب لذاته أو لأمر آخرمرتبط به، وينتهي إلى ما يطلب لذاته، فهناك ما هوخير بالغير، وما هو خير بالذّات؟ أي ذاته عين المطلوبيّة لغيره، وهو الّذي يطلبه كلّ شيء وينتهي إليه كلّ غاية، وليس إلاَّ وجوداً، فإنَّ العدم لا ذات له، والماهيّة غير أصيلة، فالخير هو وجود. وإذ كان لحوقه للوجود من دون حيثيّة تقييديّة أصلاً كان منتزعاً من نفس حقيقة الوجود، فالخير هو الوجود والوجود هو الخير بالذّات، وليس الشرّ إلاَّ العدم. ومن هنا يظهر أنَّ للخير مراتب مختلفة بحسب مراتب الوجود المختلفة، ويتبيّن بذلك مسألتان من المسائل الثّلاث المعقود لها هذا الفصل، أعني أنَّ الوجود خير والعدم شرّ، وأنَّ الخير ذو مراتب بحسب مراتب الوجود، أمّا المسألة الثالثة وهي أنَّ الوجود قد يكون شرّاً بالقياس فهي الّتي بينها بقوله ثمّ، اعلم أنَّ الوجودات الخ. ويتبيّن به أنَّ الشرّ بالقياس إنّما يتحقّق في عالم المادّة ـ فقط لا فيما وراءه. وأمّا ما أشار إليه من مسألة دخول الشرِّ في القضاء بالعرض فسيتبيّن في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

قام الطباطبائي بإكمال أدلّة المصنّف في مجال «الوجود خير محض»، وأبدع مسائل جديدة:

الأول: إنَّ الطلب (والإرادة) لا تتعلّقان بشيء إلاَّ بعد ترجُّحهما على غيرهما بمرجِّح والمعنى الّذي هو ملاك الترجّح هو المسمّى بالخير. فالخير يُؤثَر على غيره ويشتاق إليه كلّ الأشياء والموجودات.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٠، الهامش٢.

الثاني: انقسم الخير إلى قسمين: الأول: الخير المطلوب لذاته. الثاني: الخير المطلوب لغيره.

الثالث: الخير الّذي يطلبه كلّ شيء وينتهي إليه كلّ غاية، وهو ليس إلاّ وجوداً، فإنَّ العدم لا ذات له، والماهيّة غير أصيلة، فالخير هو وجود. والوجود هو الخير بالذات، وليس الشرّ إلاّ العدم.

الرابع: إنَّ للخير مراتب مختلفة بحسب مراتب الوجود المختلفة.

الخامس: إنَّ الشرّ يتحقّق في عالم المادّة فقط لا فيما وراءه. أي لا وجود للشّر في عالم المعنى.

السادس: إنَّ الشرّ يدخل في القضاء والقدر بالعرض لا بالذات.

٤ـ استدراك:

لو دقّقنا في الإبداعات المذكورة في هذا المبحث، لوقعنا فيه على مطالب قيّمة،

هي: الأول: الوجود خير محض وعكس نقيضه أي العدم، ليس له وجود قطعاً[١].

الثاني: لا يصدر من واجب الوجود بالذات إلاّ الخير، وبهذا يرتفع أي إبهام وإشكال في إطار واجب الوجود وصفاته، وسائر أبعاده أيضاً.

الثالث: يثبت مراتب الخير، أي يثبت التشكيك في الخير، بعد أن يثبت المراتب في الوجود.

الرابع: كما نستفيد منها رفع مشكلات التوحيد النظري والعملي.

الخامس: الخير ليس بمعنى الماهوي في عالم التصوّر، بل هو بمعنى المفهوم.

السادس: هذا المبحث يحتاج إلى بحث مستقل.

السابع: من جملة ميزات الوجود بمقارنة الماهية أنَّه لا يقبل العدم، لكن الماهية تقبله. ومن دون الماهية كيف يسند العدم؟ وبماذا يُسند؟ لهذا الماهية مستعدة لقبول

(١) يعني: على تحليل مفهوم الخير، ومفهوم الشرّ، نستطيع أن نفهم أنَّ الوجود خير محض، والعدم شرّ محض.

إسناد العدم إليها. في هذا السياق يقول السبزواري: «إن قلت سيأتي في ذوقيات مباحث العلة والمعلول أنَّ إهمال شيئية الماهية لا يجوز لإرجاع الشرور والنقائص إليها، فكيف التوفيق قلت إرجاع الشرور إلى الماهيات لا ينافي إرجاعها إلى الإعدام. إذ لولا الماهية لم يمكن اسناد العدم إلى ممكن. إذ الوجود لا يقبل العدم؛ لأنَّ القابل يجب اجتماعه مع المقبول والمقابل لا يجتمع مع المقابل الآخر، فالبياض لا يقبل السواد وبالعكس فاحتيج إلى موضوع تقبلهما والاتصال لا يقبل الانفصال وبالعكس. فاحتيج إلى هيولى تقبلهما، فكذا الوجود والعدم. فاحتيج إلى ماهية قد تقبل هذا وقد تقبل ذاك»[1].

تفيد هذه المسألة في تبيين المباني الاعتقادية خاصة في التوحيد، وهو من صفات مطلقة متعلقة بوجود المطلق. من أهمية هذه الصفة أنَّها تفيد في رؤية الإنسان نحو الحياة، وهذه الرؤية تساعد الإنسان على الوصول إلى السلامة النفسية. ومن هنا تظهر فائدة الفلسفة في تأمين سعادة الحياة والبشرية.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، الهامش١، ص٣٤١.

الفصل الثالث

الوجود لا ضدّ له ولا مثل له؛ وعروض العدم، والموجبة بحسب الموضوع

- تمهيد:
- المبحث الأول: عروض الشيء لضدّه، والمفهومات عند العقل.
- المبحث الثاني: إنَّ العدم مفهوم واحد.
- المبحث الثالث: كيف يعرض العدم لنفسه؟
- المبحث الرابع: إنَّ العدم ليس رابطياً.
- المبحث الخامس: الموجبة بحسب الموضوع أخصّ من السالبة.

تمهيد

سنعرض في هذا الفصل المحاولات التي قام بها الشيرازي للاستدلال على عروض الوجود على ضده، وكذلك التعرض إلى الاعتبارات والشروط التي وضعها المصنّف لقياس التقابل والتضاد في نظر الفلاسفة، وكذلك التعرض إلى مفاهيم العقل، وكذلك التعرض إلى الأدلة التي ذكرها لإثبات هذه الفرضية. فالمبحث الأول سيتعرض إلى عروض الشيء لضده، والمفهومات عند العقل وذلك من خلال تبيين «قاعدة عمليات الإحساس والإدراك»؛ وكذلك تبيان منطلقات عمليات التحسس الخارجية والتي تؤدي إلى الإدراك الحسي أولاً، والإدراك العقلي ثانياً. أما المبحث الثاني فسوف يتكفل ببيان أنَّ للعدم مفهوماً واحداً وذلك من خلال وحدانية مفهوم لفظ العدم. والمبحث الثالث خصّص لبيان كيفية عروض العدم لنفسه وذلك من خلال قيام العقل بالأنشطة، وسَريانها في العلوم المختلفة، وآثارها الهامّة في رحاب حياة الموجودات. أما المبحث الرابع فتكفل ببيان أنَّ العدم ليس رابطياً وكيفية حمل المحمول على الموضوع والنسبة الحكمية. وأخيراً خصّصنا المبحث الخامس للموجبة بحسب الموضوع وبيّنّا أنَّها أخصّ من السالبة، وسنحاول كذلك دفع الشبهة حول المجهول المطلق، وإثبات أنَّ المفاهيم العدمية لا تتحقّق في الخارج، وأنَّ الذي يتحقق في الخارج هو المفاهيم الوجودية وذلك لحضورها الذهني، وكذلك إثبات أنَّه لا فرق بين القضايا السلبيّة والإيجابيّة من جهة الموضوع، كما في خارج الذهن.

كل هذه المباحث ستعالج في هذا الفصل، وسوف نتعرض فيه كذلك إلى إبداعات الطباطبائي في هذا المجال، والاشتراكات والاستدراكات التي توصلنا إليها. أي: ثمانية إبداعات، وأربعة اشتراكات، وسبعة استدراكات.

المبحث الأول

عروض الشيء لضدّه، والمفهومات عند العقل

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: يستطيع العقل أن يتصور جميع المفهومات والمعاني

قام الشيرازي بالاستدلال على عروض الوجود على ضدّه، واعتبر من شروط تقابل التضاد والمتضادين من وجهة نظر القوم، أنهما يقعان تحت جنس قريب، لهذا الوجود لا جنس له، فلا يقع فيه التضاد. كذلك، في حالة أن تكون بين متضادين غاية الخلاف، أيضاً ليس بين الوجود ووجود بما هما وجودان خلاف، وهكذا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود، ولا طبيعة أعم من الوجود حتى يندرج الوجود تحتها. فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل[2]. لذا من الممكن أن يقع التضاد والتماثل في الوجودات الخاصّة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود؛ لأنَّ الضدين والمتماثلين موجودان متخالفان أو متساويان، لكن حقيقة الوجود بما هو وجود أنَّه لا ضد له ولا مثل له، وجميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة في عين الوجود فصدق

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٣ـ٣٤٨، والطوسي، الخواجة نصير الدين: **تلخيص المحصَّل** (المعروف بنقد المحصَّل)، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ.ق/ ١٩٨٥م، ص٣٠.

(٢) يعني: لما لم يكن للوجود جنس فلا ضدّ له. وإذ لم يكن للوجود جنس فلا فصل له. وإذ لافصل له فلا ماهية نوعية له فلا مثل له فالمثلان هما المتشاركان في الماهية النوعية.

فيه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]، ولا مغايرة إلاَّ في اعتبار العقل فقط. وبعد ذلك، نقد المصنّف استدلال القوم على النحو التالي:

أولاً ـ طبيعة الوجود بسبب اشتراكها بين كل الأشياء يجب عروضها لما فرض ضداً أو مثلاً لها، وفي هذه الحالة:

١ ـ يلزم اجتماع الضدّين أو المثلين بالفعل أو بالإمكان.

٢ ـ يلزم عروض أحد الضدّين، أو المثلين على الآخر، وهذا مستحيل، إذ لا يجوز عروض طبيعة الوجود على كلّ المعقولات من جميع الجهات، أي بواسطة عروض الوجود على المعدوم «بلحاظ معدوميّة المعدوم»، لا بدليل أنّه يكون أحد المعقولات؛ وبهذا رفض عروض الوجود على المعدوم.

ثانياً ـ يلزم أن تصير طبيعة الوجود مثله أو ضده، وهذا غير ممكن في الوجود بما هو وجود أو في الوهم بما هو وهم. كما لا تتحقّق ولا تثبت، بسبب أنّه مفهوم من المفاهيم.

وفي النتيجة لم يعرض الوجود على الأمور العدمية، وغير العدمية معاً، بل يعرض على الأمور غير العدمية فقط، أي لا يشتمل على كلّ الأمور. وبهذا عروض الشي لضده ليس واضحاً، يعني أنّه مبهم. واعتبر الشيرازي أنَّ عروض الشيء لضدّه لا يظهر فساده (أي لا يظهر إبهامه وغموضه).

ـ **الفقرة الثانية:**

تبعاً للفقرة الأُولى، أشار الشيرازي إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه على جميع المفهومات والمعاني، والعدم المطلق وممتنع الوجود مستنداً إلى المصادر كـ«نقد المحصّل»، بأنّها: مفاهيم متمثلة بالأوليّ، والعرضي الصناعي. وعلى هذا يرتفع إشكال المجهول المطلق، وغيره.

بناءً على هذا قدّم المصنّف الأدلّة التالية:

---

(١) سورة الشورى، الآية ١١.

الأول: يستطيع العقل أن يتصوّر جميع المفاهيم، منها:

١ـ عدم نفسه. ٢ـ عدم العدم. ٣ـ عدم المطلق. ٤ـ المعدوم في الذهن. ٥ـ جميع الممتنعات.

٦ـ المجهول المطلق. ٧ـ مفهوما النقيضين. ٨ـ مفهوم الحرف.

الثاني: يحكم «أي يحكم العقل» عليها بأحكامها.

مثال على ذلك: ١ـ يحكم بعدم الإخبار في المجهول المطلق. ٢ـ يحكم بنفي الاجتماع في النقيضين.

٣ـ يحكم بعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف. أي كما قوله الحرف «لا»، على أن يكون ما يتصوّره هو ذات المجهول المطلق، وحقيقة النقيضين، وفرد الحرف، وشخص العدم المطلق وشريك الباري، إذ كلّ ما يتقرّر به في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانيّة والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع. بل يحمل بالحمل الأولي، لا بالحمل الشائع العرفي؛ بسبب عدم كون هذه المفهومات من الطبائع الثابتة في العقل أو الخارج. لأنَّ العقل يحكم بهذه المفهومات على أساس إعماله، لعدم ثبوتها (المفهومات) في العقل، والخارج.

يقول المصنّف: «كلّ ذلك على سبيل إيجاب قضية حمليّة غير بتّية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين، فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجّه عليه صحّة الإخبار عنه وإن كان بعدم الإخبار عنه، وأنَّ امتناع الإخبار إنَّما يتوجّه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنَّه فرد له تقديراً. وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه، بل في كلٍّ مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل، سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان أو لفرط التحصّل والحقيقة، مثلاً إذا قلنا علم الواجب عين ذاته، كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل، وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية ليس إلاَّ مفهوماتها، لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجّهة إلى المفهوم منها، بل إلى ما

يرشدنا البرهان إلى أنّه بإزائه، أعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهم»[١].

والنتيجة أنَّ العقل يستطيع أن يتصور جميع المفهومات والمعاني.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«سيجيء في مباحث التقابل وغيرها أنَّ القوم عرّفوا المتضادّين بـ«أنّهما أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف»، واعتبار التعاقب على موضوع واحد ينافي عروض أحد الضدّين على الآخر، على أنَّ اعتبار دخولهما تحت جنس قريب ينافي تحقيق التضاد بين الموضوع وعرضه، إذ لا جنس قريب بين الجوهر والعرض، والموارد الّتي يُقال فيها بعروض عرض لعرض إمّا موارد لا يجمعهما فيها جنس قريبـ كعروض الكيفيّات المختصّة بالكميّات، وعروض الإضافة لسائر الأعراضـ أو موارد لا ينحصر فيها الجنس القريب في نوعين، كالجسم التعليمي والسطح والخط العارض بعضها على بعض، ومن الشرط في المتقابلين أن لا يزيدا على اثنين على ما صرّحوا به. لكنّ المصنّف يخالف القوم في غالب ما ذكرناه وسيجيء تمام البحث في محله إن شاء اللّه تعالى»[٢].

ـ الفقرة الثانية:

«لا يذهب عليك أن ليس المراد من قوله: «للعقل أن يتصوّر جميع المفهومات ... إلخ أنَّ لمفاهيم العدم والمعدوم المطلق وغير ذلك ممّا عدَّه، ثبوتاً في نفسها ثمّ ينالها العقل كما ينال غيرها، فإنَّ ذلك خطأ، ولو كان لهذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جملة الماهيّات الخارجيّة. وقد ذكرنا في بعض تعليقاتنا أنَّ ثبوت النفس الأمري بمعنى ثبوت المفهوم في نفسه لا يلائم القول بأصالة الوجود، وبمعنى ثبوت المفهوم عند العقل الفعّال لا يدفع إشكال حاجة المفهوم إلى المصداق.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٤، الهامش١.

وبالجملة ليس لهذه المفاهيم ثبوت في خارج العقل أصلاً، بل العقل أي الذهن هو الصائغ لها الجاعل إيّاها، لكن لا بمعنى جعلها أموراً مستقلّة في نفسها أفعالاً له وإلاّ لم تكن مفاهيم، بل مصاديق غير قابلة الصدق على شيء، بل على أنّها مفاهيم حاكية عمّا وراءها. فلها أمر وراء الذّهن نظير المفاهيم الماهويّة، ولذلك نوقعها على الخارج وما هو في حكمه، نقول: «زيد موجود في الخارج» و«عمرو معدوم في الخارج» وهكذا، وإذ ليست في الخارج تحقيقاً فهي فيه فرضاً وتقديراً، وهذا معنى قوله: «كلّ ذلك على سبيل إيجاب قضية حملية غير بتية في قوّة قضية شرطية لزومية غير صادقة الطرفين ... إلخ»[1].

ويذهب الطباطبائي: «في مباحث الوجود الذهني، أنَّ لازم براهين الباب أنَّ كلّ ما حيثيّة ذاته عين حيثيّة ترتّب الآثاركالوجود العيني أو حيثيّة ذاته حيثيّة البطلان كالعدم فمن المستحيل أن تحلّ الذهن، لاستحالة سلب الآثار عن القسم الأول وعدم الآثار في القسم الثاني، فهذان المفهومان أعني مفهومي الوجود والعدم وجميع ما يلحق بهما من العناوين المجعولة الذهنيّة غير المنتزعة من خارج محقّق، بل الذهن يختلقها بنحو من الفرض والتقدير.

وتوضيح ذلك أنَّ الفرضَ والتقديرَ هو إعطاء الذهن مفهوم شيء لشيء أو حكم شيء لشيء آخر، كفرض أنَّ الفرس حيوان ناطق فيكون إنساناً، وفرض أنَّ الفرس انسان فيكون متعجّباً ضاحكاً، هكذا؛ وللإنسان من جهة ما تعوّد ذهنه حمل شيء على شيء، أن يفرضَ أمراً نسبته إلى ثانٍ كنسبة ثالث إلى رابع، ويحصل بذلك مفهوم جديد غير مأخوذ من الخارج محقّقاً وبلا واسطة، فللعقل أن يفرض شيئاً نسبته إلى الماهيّات الخارجيّة نسبة النور إلى الشيء الواقع في الظلمة في أنّه يتنوّر به ويجده الفاحص الناشد بسببه ويظهر به افعاله، ثمّ يسمّيه وجوداً، وللعقل أن يفرض شيئاً نسبته إلى الماهيّة الموجودة أو إلى الوجود نسبةُ رفع الشيء عن محلّه الّذي استقرّ فيه، أو نزعِ اللباس عن المتلبس به، أو نسبةُ الغيبةإلى الشيء الغائب عن النظر، وهكذا، وهو مفهوم العدَم. وعلى هذا القياس في جميع المفاهيم الاعتباريّة.

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٤، الهامش١.

واعلم أنَّ الفرض العقلي الموجود لهذه المفاهيم من حيث السبب الموجب والعامل المحرّك لذلك على قسمين:

أحدهما: ما سببه ثابت دائم وهو الّذي لا ينفك عن إدراك العقل ولا في حال، كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة، ونحو ذلك ممّا يمكن أن يُقام عليه البرهان.

وثانيهما: ما سببه جزئي اتّفاقي وعلى تقدير دون تقدير، كالسبب الموجب لجعل المفاهيم الاعتباريّة الاجتماعيّة كمعنى الرّئاسة والمرؤوسيّة والسيادة وغير ذلك. ومن هذا الباب جميع الاستعارات والتخيّلات الشعريّة ونحوها»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي

ـ الفقرة الأولى:

١ـ رفض الطباطبائي آراء القوم «أي بعض الفلاسفة» على سبيل المنطق. واعتبر أنَّ: «التعاقب على موضوع واحد ينافي عروض أحد ضدّين على الآخر، على أنَّ اعتبار دخولهما تحت جنس قريب ينافي تحقّق التضاد بين الموضوع وعرضه»[٢]؛ لأجل عدم وجود جنس قريب بين الجوهر والعرض، وسائر الموارد المذكورة (أي بعروض عرض لعرض).

٢ـ وانقسمت العروض عرضاً لعرض إلى قسمين:

القسم الأول: لا يجمع فيها جنس قريب، مثل عروض الكيفيّات المختصة بالكمّيات، وعروض الإضافة لسائر الأعراض.

القسم الثاني: الأمور الّتي لا ينحصر فيها الجنس القريب (أي نوعين)، مثل الجسم التعليمي والسطح، والخط العارض بعضها على بعض. والشرط في المتقابلين، ألاَّ يزيدا على اثنين. لهذا ردّ رأي القوم، وحلّل اختلاف آراء الشيرازي والقائلين بعدم عروض الوجود على ضدّه أو مثله؛ وأكّد آراء الشيرازي وأثبتها أي:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٥، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٤٤، الهامش١.

١ـ عروض الوجود على ضدّه ومثله؛ بسبب اشتراكه في الموجودات وهو صحيح.

٢ـ لا يعرض الوجود على كلّ المعقولات من جميع الحيثيّات؛ لأجل عدم عروضه على المعدوم.

٣ـ عروض الوجود (أو عروض الشي) لضده غير الفاسد.

ـ الفقرة الثانية:

قام الطباطبائي بنقد المفاهيم وتحليلها وشرحها، وقدّم آراء جديدة على النحو الآتي:

١ـ ذكر قول المصنّف: «للعقل أن يتصوّر جميع المفهومات ... إلخ»[1]، وقال:

لا تشمل هذه العبارة مفاهيم العدم، والمعدوم المطلق، ونظائرها، وهذا خطأ، إذا كان لهذه المفاهيم ثبوت فلا بدَّ أن تُعدَّ من الماهيّات الخارجيّة أيضاً. لكن أن يكون ثبوت النفس الأمري بمعنى ثبوت المفهوم في نفسه؛ في النتيجة لا يطابق هذا القول أصالة الوجود، وكما إذ كان بمعنى ثبوت المفهوم عند العقل الفعّال[2] لا ترتفع حاجة المفهوم إلى المصداق.

٢ـ ليس لهذه المفاهيم ثبوت في خارج العقل أبداً، بل في العقل (الذهن) كقول الطباطبائي: «هو الصائغ لها الجاعل إيّاها، لكن لا بمعنى جعلها أموراً مستقلةً في نفسها أفعالاً له، وإلاّ لم تكن مفاهيم بل مصاديق غير قابلة الصدق على شيء، بل على أنّها مفاهيم حاكية عمّا وراءها. فلها أمر وراء الذهن نظير المفاهيم الماهويّة، ولذلك وقعها على الخارج وما هو في حكمه»[3]. وعلى سبيل المثال: زيد موجود

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٥، الهامش١.

(٢) «قيل عند البحث عن نظام الخلق والتربية: إنَّ العقل الفعّال هو العقل العاشر في سلسلة العقول الطوليّة، وطبعاً فإن جميع العقول فعّالة لكنهم أطلقوا على العقل العاشر العقل الفعّال، باعتباره حاكماً على الموجودات الجسمانية؛ حيث أوكل إليه التأثير على الأجرام الفلكيّة والكواكب والأجسام». (سجادي، جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين**، ص٢٢١).

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٥، الهامش١.

في الخارج. وعمرو معدوم في الخارج. إذا ما كان موجوداً في الخارج يقيناً، في هذه الحالة، هي فرض، وتقدير فقط، وليس شيء آخر.

٣ـ أشار إلى قول المصنّف: «أي كلّ ذلك على سبيل إيجاب قضيّة حمليّة غير بتّية في قوّة الشرطيّة اللزوميّة غير صادقة الطرفين ... إلخ»[١]. واستدل بأنَّ: «كلّ ما حيثيّة ذاته عين حيثيّة ترتّب الآثار كالوجود العيني أو حيثيّة ذاته حيثيّة البطلان كالعدم فمن المستحيل أن تحلّ الذهن، لاستحالة سلب الآثار عن القسم الأول وعدم الآثار في القسم الثاني، فهذان المفهومان أعني مفهومي الوجود والعدم وجميع ما يلحق بهما من العناوين المجعولة الذهنيّة غير منتزعة من خارج محقّق، بل الذهن يختلقها بنحو من الفرض والتقدير»[٢]. ثمّ، بيّن الطباطبائي أُموراً أربعة:

١ـ ليست المفاهيم العدميّة من نظير الماهيّات حتّى يكون لها الثبوت في نفسه في الخارج، وتتبادر إلى الذهن عن طريق الحس وغيره.

٢ـ لا يتصوّر الذهن مفاهيم العدمي فقط، بل يتصوّر مفهوم الوجود أيضاً. ولا يتعقّل معاني الوجود من الخارج إلى الذهن أبداً، نظير مفاهيم الماهوية.

٣ـ مفروض المفاهيم الماهويّة، عند الذهن بعد أخذ بعض المفردات من الخارج يقوم بالقياس بينهما، ونسبة أحكام بعضها إلى بعضها الآخر. وبهذه الطريقة تظهر المفاهيم الذهنيّة. على سبيل المثال: يأخذ الإنسان والفرس «الحيوان الناطق» و«الحيوان الصاهل» من الخارج ثمّ ينسب أحكام أحدهما إلى الآخر.

٤ـ قسّم الطباطبائي الاعتباريّات الذهنيّة إلى قسمين:

١ـ اعتباريّات الثابت أو الأصيل.

٢ـ اعتباريّات المقطعي أو الموضعي. حيث تعود اعتباريّات الأصيل إلى المسائل

(١) «كلّ ذلك على سبيل إيجاب قضيّة حمليّة غير بتّية في قوّة الشرطيّة اللزوميّة غير صادقة الطرفين، فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجّه عليه صحّة الإخبار عنه وإن كان بعدم الأخبار عنه، وأنَّ امتناع الأخبار إنّما يتوجّه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنّه فرد له تقديراً». (المصدر السابق، ص٣٤٧).

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٥، الهامش١.

العلميّة، وترتبط بمعرفة الكون، مثلاً: الوحدة العلّيّة والمعلوليّة، والوجود والعدم، والمحال والضّرورة والإمكان وغيرذلك. وأمّا اعتباريّات المقطعي أو الموضعي، فتعود إلى المسائل الاجتماعيّة؛ وتؤثّر تلك الاعتباريّات في الحياة. مثلاً: الرئاسة والمرؤوسيّة والسّيادة وغيرذلك.

٤ـ استدراك:

من خلال مطالعتنا وتركيزنا مراراً حول آراء الشيرازي وتعليقات الطباطبائي في النشاطات العلمية والعقلية السابقة، وفي «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، وفي هذا البحث، وجدنا من الضروري القيام بتبيين «قاعدة عمليات الإحساس والإدراك»؛ ولا بدّ للإنسان أن ينطلق من عمليات التحسس الخارجية لتؤدي إلى الإدراك الحسي أولاً، وإلى الإدراك العقلي ثانياً. وهذه العمليات هي منشأ ومقدمة للوصول إلى الإحساس، والإدراك، والإبداع، والتصميم، والتحليل، والاستنباط التي تحتاج العلوم المختلفة ومنها الفلسفة إليها. لذا تكون كيفية إجراء هذه القاعدة على النحو التالي:

أولاًـ عمليات الإحساس: ولها ثلاث مراحل منتظمة للوصول إلى النتائج المطلوبة:

المرحلة الأُولى: حينما يحسّ الإنسان بالأمور الخارجية المحسوسة أو غير المحسوسة، ويطّلع عليها في العالم عن طريق الأجهزة الحسية، تنطلق هذه المحسوسات عبر نورونات[1] وتصل إلى المراكز المتعلقة بها.

المرحلة الثانية: هي ردّة الفعل الحسية عن طريق الجهاز الحسي. حيث تصل المعلومات من الأشياء الخارجية إلى الجهاز الحسي والإدراكي أي المخ عبر نورونات حسية من دون أي فعل إدراكي، بل تكون هذه المعلومات حسية محضة.

المرحلة الثالثة: هي ردة فعل فجائية لقسم من المخ يختص بالانفعال في مقابل كل

---

(١) النورون (Neurone) وحدة بروتوبلازمية يتكون من جسم رئيسي هو جسم الخلية العصبية وعدد كبير من الفروع. انتقال التيارات العصبية من خلية لأخرى يكون عن طريق هذه الوصلات العصبية (أي نورون موصل، ونورون مصدر، ونورون مستقبل). (راجع: المليجي، حلمي: **علم النفس المعاصر**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٨٧ـ٨٨).

الحوادث الخارجية بنحو حركة رفلكسي (acition Reflex) وهذا أمر طبيعي، حتى الآن تمشي الأمور على النهج الحسي والانفعالي كما تجري هذه العملية في أفعال الإنسان والحيوانات غير الناطقة. إنَّ الانتباه والإدراك الحسي هما الأساس الّذي تقوم عليه العمليات العقلية أيضاً.

ثانياً ـ عمليات الإدراك العقلي: وهي تشتمل على أي عملية عقلية كالتذكر والتخيل والتعلم والتفكير الّذي يجري في قسم آخر من المخ وهو المسؤول عن إجراء هذه العملية وهذه العملية إدراكية لها ثلاث مراحل استدلالية خاصّة بها مطلوبة:

المرحلة الأُولى: حينما يصل الإحساس إلى مركز الإدراك في المخ، يُطرح بشكل تلقائي السؤال والفرض أو الأسئلة والفروض، وتُصبح مستعدةً لتنفيذ العمليات العقلية، إذن كل تلك مؤثرات تأتي من الحواس الخارجية مباشرة، وبناء على هذه المعلومات والتعقل فيها يأتي دور العملية الأخرى، وهي العملية العقلية المحضة ويقوم العقل بدراسة حول الأسئلة أو الفروض التي طرحت في الذهن في بداية هذه المرحلة وبناء على هذا فالعقل أو الذهن يحاول الوصول إلى النتيجة المطلوبة. كالفرض العقلي الموجود للمفاهيم المطروحة في فقرة ثانية من هذا المبحث.

المرحلة الثانية: الإدراك العقلي الذي يُبنى على سبب ثابت ودائم، وهو لا ينفك عن الإدراك العقلي في كلِّ العملية العقلية، كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود (أي حقيقة الوجود) والعدم والوحدة والكثرة، والحادث والقديم، والكلي والجزئي ونظائرها حيث يمكن أن يُقام عليه البرهان.

المرحلة الثالثة: يُبنى على سبب غير ثابت ودائم أي سبب جزئي اتّفاقي، كالسبب الموجب لجعل المفاهيم الاعتباريّة القضائية والاجتماعية، كمعنى الحاكم والمحكوم والرئاسة والمرؤوسية وهكذا. وهذا طريق لجميع الاستعارات والتخيلات الشعرية وغيرها.

بناء على هذه القاعدة، فإنَّ المفاهيم الوجودية والعدمية وجميع متعلقاتها تكون من الأمور المجعولة الذهنية لا منتزعة من الخارج، يعني تلك الأمور من التوليدات

الداخلية الذهنية المحضة من دون مساعدة من الخارج التي تتبدى بنحو الفروض والتقديرات أي يعطي الذهن حكم شيء لشيء آخر، ومن خلال هذه العمليات تطرحـ القضايا مثلاً: «الفرس حيوان ناطق فيكون إنساناً، وفرض أنَّ الفرس انسان فيكون متعجّباً ضاحكاً، وهكذا» وبهذا النحو تحصل المفاهيم الجديدة. وبعد تطبيق هذه المفاهيم الجديدة على مصاديقها الخارجية. في هذه الحالة يظهر عند الباحث مفاهيم اعتبارية كالوجود والعدم، وهكذا سائر المفاهيم الاعتبارية، كما صرّح به الطباطبائي حينما قال: «لا يذهب عليك أن ليس المراد من قوله: «للعقل يتصوّر جميع المفهومات. أنَّ لمفاهيم العدم والمعدوم المطلق وغير ذلك ممّا عدَّه، ثبوتاً في نفسها ثمّ ينالها العقل كما ينال غيرها، فإنَّ ذلك خطأ، ولو كان لهذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جملة الماهيّات الخارجيّة ... إلخ»[١].

ومن ثمرات هذه القاعدة، وهو ظهور الخطأ في استدلال المصنّف حينما يقول: «للعقل أن يتصوّر جميع المفهومات حتّى عدم نفسه، وعدم العدم، والمعدوم المطلق، والمعدوم في الذهن، وجميع الممتنعات ... إلخ»[٢]

أي هو يُعدُ لتلك المفاهيم ثبوتاً في نفسها، ثمّ ينالها العقل كما ينال غيرها. نقول: لو سلّمنا برأي المصنف، فهذه المفاهيم تكون من الماهيّات الخارجيّة لا الذهنية البحتة. ويثبت رأي الطباطبائي في هذا المجال.

وقد لاحظنا أيضاً في تعليق الطباطبائي الأمور التالية:

أولاً ـ استخدم الطباطبائي المنهج المنطقي في النقد والتحليل بأكمله.

ثانياً ـ قام الطباطبائي بتقسيم اعتباريّات، «الثابت أو أصيل»، و«المقطعي أو موضعي»؛ وبهذا فكّكَ بين اعتباريات معرفة الكون، والمسائل الاجتماعيّة.

ثالثاً ـ فتح باباً جديداً في الدراسة والتحقيق في مجال معرفة الكون، والمسائل الاجتماعيّة.

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ٣٤٥، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٤٥ـ٣٤٦.

المبحث الثاني

للعدم مفهوم واحد

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

استدلّ الشيرازي لإثبات وحدانيّة مفهوم العدم بأمور:

أولاً ـ مفهوم العدم في نفسه أمر بسيط.

ثانياً ـ ليس في مفهوم العدم أيّ اتّحادٍ، وامتياز، وتحصّل؛ إلاّ بما يضاف إليه.

ثالثاً ـ الأعدام ليست متمايزة في ذواتها أو في عوارضها، إمّا في عالم الواقع، أو في الأوهام، لأنّها معدومات متغايرة، ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعدّدة.

رابعاً ـ عندما يتصوّر العقل العلّة والمعلول، والشرط والمشروط، وأمثال ذلك، ويضيف إليها مفهوم العدم، نتوهّم أنّ الأعدام متمايزة، لكن يحصل هذا التمايز من العلّة والمعلول أو الشرط والمشروط، وغيرذلك. وهذا وهم فقط.

وعلى ذلك أنكر المصنّف الكثرة، والتمايز، والتحصّل، والحصص من السلوب، وسائر الخصائص الوجوديّة عن العدم.

٢ـ تعليق الطباطبائي

ـ الفقرة الأولى:

«مقتضى ما قدّمناه في هامش الفصل السّابق، أن يكون مفهوم العدم وسائر المفاهيم

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٨ـ٣٥٠.

الاعتباريّة مركّبات بحسب الحقيقة لا بسائط؛ لكن الّذي ينفيه المصنّف هو التركيب من الأجزاء الذاتيّة، والّذي قدّمناه هو التركيب في المصداق والمسمّى دون المفهوم والاسم، كالتركيب في مصداق مفهوم الجملة، والكلام، والعشرة، والكثرة، فلا تغفل»[١].

ـ الفقرة الثانية:

«إيّاك أن تتوهّم أنّ المراد هو أنّ الإنسان يعقل مفهوم العدم المطلق، ثمّ يعقل الأعدام الخاصّة بإضافة مفهوم العدم المطلق إلى ملكة ملكة حتّى يحصل الأعدام الخاصّة، فإنّ تعقُّل العام بعد تعقّل الخاصّ لاحتياجه إلى حضور أفراد منه ينتزع منها، بل الّذي ذكره المصنّف إنّما هو بعد ما يتهيّأ عند الإنسان أعدام خاصّة وعدم مطلق، ثمّ إذا أراد ثانياً تصوّر الأعدام الخاصّة، حصّله بالإضافة المذكورة نظير ما نتصوّر أولاً من طريق الحس مثلاً زيداً وعمراً وبكراً ثمّ، ننتزع منها الإنسانيّة، ثمّ إذا أردنا تفصيل الإنسانيّة، قلنا: إنسان طويل، انسان قصير، فنُميّز الإنسانيّة بأمور خارجة عنها.

فالحقّ أنّا نجد الكثرة من الموجودات كزيد وعمرو وغيرهما، ثمّ نقيس بعضاً إلى بعض، مثلاً إنّا نتصوّر زيداً، ثمّ إذا تصوّرنا عمراً لم نجد زيداً عند هذا التصوّر، فيغلط الذهن، فيتوهّم عدم الوجدان وجدان العدم، فينتزع عدم زيد من وجود عمرو وعدم عمرو من وجود بكر مثلاً، فيحصل الأعدام الخاصّة بمنزلة الأفراد الكثيرة، ثمّ ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلّي من أفراده»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي

ـ الفقرة الأولى:

رفض الطباطبائي رأي الشيرازي في إثبات وحدانية العدم، وقدّم رأياً جديداً، وهو:

أولاً ـ مفهوم العدم من المفاهيم الاعتباريّة المركّبة، فهذا ليس بسيطاً، بل هو مركّب.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٤٨، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٤٩، الهامش١.

ثانياً ـ العدم تركيب في المصداق لا في المفهوم والمسمّى، دون المفهوم والاسم، كالتركيب في مصداق مفهوم الجملة، والكلام، والعشرة، والكثرة، ونظائرها.

ـ الفقرة الثانية:

تبعاً للفقرة الأُولى فسّر الطباطبائي بيان الشيرازي حول مفهوم العدم، وأكّد بعضاً من رأيه، وردّ البعض الآخر، وعرض رأياً جديداً، على النحو التالي:

شرح الطباطبائي رأي المصنّف فقال: إنتبه إلى مراده فإنَّ الإنسان يعقل مفهوم العدم المطلق، ثمّ يعقل الأعدام الخاصة بإضافة مفهوم العدم المطلق إلى الملكة حتى يحصل على الأعدام الخاصة.

فهو يتعقّل المفهوم العام استناداً إلى تعقل الخاص، لاحتياج العدم المطلق إلى حضور بعض أفراده لكي يُنتزع المفهوم. لأنَّ الأعدام الخاصة والعدم المطلق تتهيّأ عند الإنسان أولاً، وفي المرحلة الثانية يتصوّر الأعدام الخاصّة، فيحصل الأمر المذكور كما نتصوّر عن طريق الحس مثلاً: زيداً، وعمراً، وبكراً، ثمّ ننتزع منها الإنسانيّة. وإذا أردنا أن نفصّل الإنسانيّة، قلنا: إنسان طويل، إنسان قصير، وبهذا تتميّز الإنسانيّة بأمور خارجة عنها. وبعد هذا الاستدلال، قام بإصلاح وإكمال رأي الشيرازي وهكذا قدّم رأياً جديداً، أي:

نجد الكثير من الموجودات نظير زيد، وعمرو، وبكر، ونظائرها، وبالتالي نقيس بعضاً إلى بعضٍ، مثلاً: نتصوّر زيداً، ثمّ إذا تصوّرنا عمراً، لم نجد زيداً عند هذا التصوّر فيغلط الذهن، فيتوهّم عدم الوجدان وجدان العدم، فينتزع عدم زيد من وجود عمرو وعدم عمرو من وجود بكر، فيحصل الأعدام الخاصّة بمنزلة الأفراد الكثيرة، ثمّ ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلّي من أفراده.

٤ـ استدراك:

قد نظرنا في المناقشة بين الشيرازي والطباطبائي في بيان وحدانية مفهوم لفظ العدم في إطار هذا المبحث، ومن الممكن استنتاج الأمور الآتية:

أولاً ـ مفهوم العدم واحد، ولا توجد الكثرة الحقيقية في العدم. واستناد الكثرة إلى

العدم عند بعض الفلاسفة، بسبب انتسابه إلى أُمور وجوديّة، وهو على سبيل المجاز فقط.

أمّا حسن حسن زاده الآملي فيقول في هذا السياق: «إنَّ البحث عن العدم في الصحف العقلية والعرفانية بحث استطرادي، لأنَّ الحكمة تبحث عن أحوال الأعيان الموجودة حتى ينال الحكيم المقام المحمود الّذي هو العلم بحقائق الموجودات كما هي، والعدم ليس بشيء، وليس بمعقول، ولا يجاب به عن شيء إذا سئل بما هو، ولا يجاب عنه بشيء إذا سئل عنه بما هو، إلاَّ أنَّ بعض الأبحاث الوجودية أوجب البحث عنه دفعاً لبعض الأوهام الموهونة في مسائل حكمية أو كلامية، أو تنبيهاً على تثبيت أمر حقيقي»[١].

كذلك لا فرق بين الأعدام من الناحية العدمية، كما ورد في شرح المنظومة وهو:

«لا ميز في الأعدام من حيث العدم وهو أي الميز لها أي للأعدام إذا بوهم أي في وهم ترتسم تلك الأعدام. وارتسامها في الوهم باعتبار الإضافة إلى الملكات فيتصور ملكات متمايزة ووجودات متخالفة وتضيف إليها مفهوم العدم فيحصل عنده أعدام متمايزة في الأحكام. وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم وإلاَّ لكان في كل شيء أعدام غير متناهية.

لا ميز في الأعدام من حيث العدم ... وهو لها إذا بوهم ترتسم
كذاك في الأعدام لا علية ... وإن بها فاهوا فتقريبية»[٢]

ثانياً ـ ليس للعدم التحصّل مطلقاً؛ لأجل عدم وجود الوحدة والواقعيّة الخارجيّة والذهنيّة فيه، وحتّى لا شيء في المقام المفروض، والتقدير أيضاً. إلاَّ أن يكتسب بعض الأحكام الوجوديّة؛ بعد أن يضاف إلى الأُمور الوجوديّة.

لأنَّ الكثرة والامتياز مفروضة بأربع صور:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، ج١، ص٥٧٠، في الهامش.

(٢) السبزواري، ملاّ هادي: **شرح المنظومة**، ص١٩٢.

أ ـ الامتياز بتمام الذات. ب ـ الامتياز بجزء الذات. ج ـ الامتياز بعوارض خارج الذات. د ـ الامتياز بالشدّة والضعف وبالكمال والنقص.

ثالثاً ـ العدم يفيد في معرفة حقائق الأمور، لأنّنا نحتاج إلى القضايا السالبة في القضايا اليقينية.

رابعاً ـ مفهوم العدم إذا كان حملاً ذاتياً أوليّاً[١] فهو عدم، لكن بالحمل الشائع الصناعي[٢] هو موجود.

خامساً ـ مفهوم الوجود ومفهوم العدم كلاهما من إطلاق وتقييد قسم، حيث يقول السبزواري:

«إنَّ الوجود مع مفهوم العدم كلا مفعول مقدم من إطلاق وتقييد قسم فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهليّة البسيطة كالإنسان موجود والمقيد ما هو المحمول في الهلية المركبة كالإنسان كاتب. ورفع هذين عدم مطلق ومقيد. وفي تخصيص العدم بإضافة لفظ المفهوم إشارة إلى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهوم بل جارية في حقيقته كما هو مصطلح أهل الذوق. فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون محدوداً بحد خاص وهو حقيقة الوجود التي هي عين حيثية الإباء عن العدم وعين منشئية الآثار الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى وأبسط والمقيد على المحدود.

إنَّ الوجود مع مفهوم العدم كلا من أطلاق وتقييد قسم»[٣]

---

(١) «أن يعني به أنَّ الموضوع هو بعينه نفس ماهيّة المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحواً من التغاير؛ أي هذا بعينه عنوان ماهيّة ذلك. لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود، ويسمى حملاً ذاتيّاً أوليّاً. أما ذاتياً لكونه لايجري ولايصدق إلاّ في الذاتيّات. وأمّا أولياً لكونه أولي الصدق أو الكذب، ثمّ إن هذين النوعين هما أصلا الحمل والمحمولات. مثال على ذلك: الإنسان إنسان. أو الإنسان حيوان ناطق». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٠١ـ٢٠٧).

(٢) «هو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً، ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعيّة، أو على أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات، أو غيرها، وسواء كان المحكوم به ذاتيّاً للمحكوم عليه، ويقال له: الحمل بالذات، أو عرضيّاً له، ويقال له: الحمل بالعرض والجميع يسمى حملاً عرضياً. مثال على ذلك: الناطق ضاحك». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٠١ـ٢٠٧).

(٣) السبزواري، ملاّ هادي: **شرح المنظومة**، ج٢، ص١٧٠ـ١٧١.

المبحث الثالث

كيف يعرض العدم لنفسه؟

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

أولاً ـ يجب أن نعلم أنَّ العدم، إذ يعرض على شيء، يحمل عليه على الحمل الاشتقاقي، مثال على ذلك: عدم الوَرد، في هذا المثال عرض مفهوم العدم على الورد. بالنتيجة على الحمل الاشتقاقي الوَرد معدوم. أو عدم الإنسان، كما عرض مفهوم العدم على الإنسان. النتيجة: يحمل على الحمل الاشتقاقي، الإنسان معدوم.

ثانياً ـ بدايةً طرح الخواجه نصير الدين الطوسي هذا المبحث في تجريد الاعتقاد[٢]، كما ذهب إليه المحقّق الدَّواني في حاشيته على تجريد الفاضل القوشچي بأنَّ: تعدّد الاعتبار لا يكفي في حل المشكلة.

ثالثاً ـ موضوعه يختلف مع موضوع المبحث السابق، لذلك طرحه الشيرازي في فصل مستقل أي العدم كيف يعرض لنفسه؟، ثم أجاب به على أساس أدلّته التالية:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٥٢ـ ٣٥٣.

(٢) قال: «ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين. أقول: العدم قد يفرض عارضاً لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون أمراً معقولاً قائماً برأسه ويكون له تحقّق في الذهن، ثم، إنَّ العقل يمكنه فرض عدمه لأنَّ الذهن يمكنه إلحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات حتّى بنفسه، فإذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضاً لنفسه ويكون العدم العارض للعدم مقابلاً لمطلق العدم باعتبار كونه رافعاً له وعدماً له ونوعاً منه، باعتبار أنَّ العدم المعروض أخذ مطلقاً على وجه يعمّ العارض له ولغيره، فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض، والتقابل بينهما باعتبارين». (العلاّمة الحلّي: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تحقيق: حسن زاده الآملي، حسن، مؤسسة نشر الإسلامي، قمّ، إيران، ١٤١٧هـ.ق/ ١٩٩٦مـ ص ٦٤ـ ٦٧).

(أ) يعرض العدم على نفسه ويحكم عليه. كما يعرض على غيره ويحمل عليه بالحمل الاشتقاقي.

مثال على ذلك: العدم عدم. في هذا الوجه، يجمع النوعيّة والتقابل فيه، في هذه الحالة يدفع أحدهما الآخر لأنَّ السبب هو الحمل أي هو «أي الحمل الذاتي الأولى» على النوعيّة، والسبب نفيه التقابل.

(ب) كما أجاب المصنّف عن شبهة المحقّق الدواني في اجتماع نوعيّة العدم والمعدوم، وتقابلهما، بعارضيّة ومعروضيّة العدم والمعروضة، بسبب وجود العارض والمعروض فى إناء العقل، فقد أثبت عروض العدم لنفسه.

والحاصل: أنَّ موضوع النوعيّة، والتقابل مختلف؛ لأنَّ النوعيّة من أحوال المعقول، كي يكون معقولاً، كسائر المعاني المنطقية للمعقولات الثانوية، والتقابل من الأحوال الخارجية للأشياء.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«ويتضح ذلك بما قدّمناه من كيفية الفرض العقلي، وتقديره في هذه المفاهيم الاعتباريّة، فالعقل يفرض نفس العدم، ويعطي ذلك ثبوتاً كثبوت الماهيات، ثم يجري عليه أحكامها الثبوتية من نوعية وجنسية، وعروض وقيام وتقابل، وغير ذلك. كما أنّه يفرض معنى الوجود ويعطيه أحكام الماهيّات من عموم وكلّية وعروض وغير ذلك»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ذهب الطباطبائي في تعليقه في الباب الأول من الفصل الثالث في المبحث الأول إلى القول: «اعلم أنَّ الفرض العقلي الموجود لهذه المفاهيم، من حيث السبب الموجب والعامل المحرّك؛ لذلك ينقسم إلى قسمين:

أحدهما ما سببه ثابت دائم، وهو الّذي لا ينفكّ عن إدراك العقل ولا في حال،

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٥٢، الهامش١.

كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة ونحو ذلك، ممّا يمكن أن يُقام عليه البرهان. وثانيهما ما سببه جزئي اتّفاقي، وعلى تقدير دون تقدير، كالسبب الموجب، لجعل المفاهيم الاعتباريّة الاجتماعيّة كمعنى الرئاسة والمرؤوسيّة، والسيادة وغير ذلك. ومن هذا الباب جميع الاستعارات والتخيّلات الشعريّة ونحوها»[١]. يعني؛ مفهوم العدم وسائر المفاهيم الاعتبارية مركّبات، بحسب الحقيقة لا بسائط. ثمّ، أثبت عروض العدم لنفسه، بما يأتي في مرحلتين:

المرحلة الأولى: العقل يفرض نفس العدم، ثمّ يعطيه ثبوتاً، كما يعطي ثبوتاً للماهيّات[٢].

المرحلة الثانية: يجري العقل عليه «على العدم» أحكامه الثبوتية أي من نوعية وجنسية، وعروض وقيام وتقابل، وأمثال ذلك. ومن الواضح إعطاء الثبوت وإجراء أحكامهما في إطار الذهن لا في الخارج. كما أنَّ العقل يفرض معنى الوجود، ثمّ يعطيه أحكام الماهيّات، أي: عموم وكلّية وعروض وأمثال ذلك.

٤ـ استدراك:

حينما فكّرنا بأنشطة العقل، وسَريانها في العلوم المختلفة، رأينا أنَّ آثارها هامّة في رحاب حياة الموجودات؛ لأنَّ العقل نعمة كبيرة من نعم اللّه تبارك وتعالى، حيث قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٣]. حيث جاءت هذه الآية بعد ثلاث عشرة آية قبلها، في مجال بعض صفات المؤمن، ومراحل خلقته. فهي آية وحيدة في القرآن الكريم، أي قال اللّه تعالى إنَّ التبريك لنفسه بهذا المعنى.

ربّما كان سبب نزولها «أعني الآية» هو بيان تمايز الإنسان من سائر الموجودات، حيث أعطى اللّه جلّ جلاله الإنسان العقل، وهو أعلى درجة من الشعور عند الإنسان ولهذا جعله في المرتبة العالية في العالم. وبناءً عليه من الممكن أن نقول:

(١) المصدر السابق، ص٣٤٥ـ٣٤٦، الهامش٤.
(٢) أي: العقل يثبت الماهيّات ثبوتاً.
(٣) سورة المؤمنون، الآية١٤.

أولاً ـ طرح المصنّف فيما يتعلق بالعروض أنَّ العدم لنفسه في هذا المبحث مقبول بما أنَّه ليس بكامل.

ثانياً ـ طبقاً للنهج الطباطبائي فيما ذكره في الفقرة الثانية من المبحث الأول من هذا الفصل، ونظراً إلى «قاعدة عمليات الإحساس والإدراك» الّتي طرحناها آنفاً[١] تبين أنَّه:

يستطيع العقل أن يعرض العدم لنفسه، يعني العقل يفرض العدم ويعطيه أحكام الماهيات، كما يفرض الوجود ويعطيه أحكام الماهيات. كذلك يعرض العقل أو الذهن العدم على العدم، حيث يعرض الوجود على الوجود.

ويقول السبزواري في هذا السياق: «إنَّ الصورة العقلية من العدم مصحح النوعية، ومعنونه مصحح التقابل. والأَولى أن يُقال كما أنَّ الوجود موجود بنفسه كذلك العدم معدوم بنفسه، فعدم العدم نفسه لا نوع منه ولا مقابله، كما أنَّ وجود الوجود نفسه. نعم عدم الإنسان مثلاً يقابله كما أنَّ وجود الإنسان يخالفه مفهوماً»[٢].

هذا القول السبزواي لا بأس به، لكنَّه لا يبين مراد المصنّف الّذي يتحدث عن حمل العدم على العدم، فبغض النظر عن الأمور التي ذكرها السبزواري كمعدوم العدم، والعدم نفسه، وفقدان نوع العدم ومقابله، ونظائرها، كل ذلك مفروض في الخارج، لكن هنا هدفنا بيان عروض العدم لنفسه في الذهن. وهذا لا ينفي إمكان عملية حمل العدم لنفسه أو عروض العدم لنفسه، كذلك في عروض الوجود لنفسه، بل هذه الفروض من التوليدات الذهنية أو العقلية، وفي ظل هذه الاستعدادات العقلية يستطيع الإنسان أن يتذكر ويتخيل ويتعلّم ويفكّر وهكذا يتصور عروض العدم لنفسه، ويعرض العدم لنفسه، كما يعرض الوجود لنفسه. وعروض الوجود لنفسه. نعم، يحكم فيهما بالتقابل، بما أنَّ الحكم ـ هو فرع حضور المحكوم عليه.

---

(١) أي في استدراك المبحث الأول من هذا الفصل.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٥٢، الهامش٢.

المبحث الرابع

إنَّ العدم ليس رابطياً

١ ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى:

أشار الشيرازي إلى آراء المتقدّمين والمتأخّرين، وقام بالمقارنة بينها. على رأي المتقدّمين:

أولاً ـ نفي النسبة الثبوتية في القضايا السالبة، وسلبُها.

ثانياً ـ كما سُلبَ فيها المادّة الّتي تتعلق بالقضايا الموجبة. أي ليس حمل وربط فيها، بل يوجد سلب حمل، وقطع ربط.

ثالثاً ـ ذكر الحمليّة على المجاز، والتشبيه، وكما أنَّه لا يوجد مادّة في السوالب لأجل السلب، بل لأجل الإيجاب فقط.

وأمّا على رأي المتأخّرين (أي يقابل رأي المتقدّمين):

أولاً ـ تشتمل القضايا السالبة على نسبة سلبيّة (حمل)، وربط سلب.

ثانياً ـ يتّصف الربط والنسبة الحكميّة بالكيفيّات والموادّ فيها (القضايا السالبة) الّتي بعضها خلاف مواد القضايا الإيجابيّة، وتقابلها. مثال على ذلك: شريك الباري معدوم بالضرورة.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٦٥ـ٣٦٩.

فالمادّة يقابلها[١] امتناعها أي: الوجود له ممتنع، كما العدم له ضروريّ أيضاً.

ثالثاً ـ سبب ملاحظة جمهور المتقدّمين الموادَّ في القضايا الوجوديّة، أمران:

الأول: أفضليّة وأشرفيّة القضايا الإيجابية والوجوديّة في قياس مع القضايا السلبيّة، والعدميّة.

الثاني: من الممكن أن تتبدّل القضايا السالبة، والعدميّة إلى القضايا الوجوديّة، بغض النظر عن تبدل مادّة القضيّة في بعض الموارد وبعد هذه المقارنة، قدّم الشيرازي رأيه، وهو:

أولاً ـ «لا تختلف المادّة في الموجبة، والسالبة، بحسب النسبة الإيجابيّة والسلبيّة؛ خلافاً لما شاع بين المتأخّرين المتفلسفين»[٢].

ثانياً ـ إذا كان العدم محمولاً في القضايا السالبة، فهو بسبب انتفاء الموضوع في نفسه، وانتفاء الوجود فقط. وإذا كان العدم رابطياً، فبلحاظ انتفاء المحمول عن الموضوع.

ثالثاً ـ أن يكون حقّ التبيّن نسبة الإمكان إلى الوجوب، والامتناع نسبة نقص إلى تمام، ونسبة ضعف إلى قوّة، وفتور إلى وثاقة في الحكمة المتعالية فقط، كما على أساس أصالة الوجود، والتشكيك فيه.

رابعاً ـ أجاب الشيرازي عن هذا التوّهم: «إذا كان العدم محمولاً في قضيّة، والوجود في قضيّة أُخرى؛ مادّة القضيّة الأُولى تغاير مادّة القضيّة الثانيّة». بأنّه: يجب أن يفكّك بين بعض الأُمور.

الأول: تفكيك القضايا البسيطة والمركّبة، كما في جواب الهلّية البسيطة، والهلّية المركّبة.

الثاني: تفكيك السالبة المحصّلة، مع الموجبة سالبة المحمول، والموجبة معدولة

---

(١) أي القضية الإيجابيّة.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٦٧.

المحمول؛ لأنَّ أصل الوجود يكون محمولاً في الهلّيّة البسيطة، لكنَّه وصف من أوصاف الوجود محمول في الهلّيّة المركّبة.

وعلى هذا رفع الاختلاف بين الفلاسفة المتقدّمين والمتأخّرين، بأنَّ الرّبط أو المادّة، يختصّ بالقضايا الموجبة والقضايا السالبة فاقدة لأيِّ ربطٍ، ومادّةٍ.

ـ الفقرة الثانيّة:

أشار المصنّف إلى أدلّته فيـ الفقرة الأولى، وبعد ذلك أورد خلاصة رأيه في تتمّة تحقيقية أو تتمّة تحصيلية، وعلى ذلك استنتج أنَّ:

أولاًـ السلب بما هو سلب ليس له معنى محصّل.

ثانياًـ لا يكون نسبة سلبيّة مكيّفة بالضرورة أو الدوام أو فعليّة أو إمكان أو غير ذلك، بل إنَّما يؤوّل معنى ضرورة النسبة السلبيّة إلى امتناع النسبة الإيجابيّة الّتي هي نقيضها، ومعنى دوام النسبة السلبيّة سلب تلك النسبة الإيجابيّة في كلّ وقت.

ثالثاًـ كذلك قياس سائر الموجّهات، وقياس المطلقة الّتي هي مقابلة لها، لأنَّ الإطلاق عدم التوجيه، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فإنَّ السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة.

رابعاًـ إنَّ غرضنا بيان طريق الوصول إلى الحقّ وكيفيّة السير إلى اللّه؛ وهو موكولٌ إلى صناعة البرهان.

النتيجة: أنكر العدم الرابط، واعتقد أنَّ العدم ليس منشأ الأثر، بل كلّ الآثار تعود إلى الوجود. وبهذا وافق رأي المتقدّمين، في مورد النسبة الحكميّة، أي ليست نسبة السلبيّة شيئاً إلاَّ سلب النسبة، وقطع الربط، في القضايا الإيجابيّة.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«محصّل ما يفيده ظاهر كلامه نسبته جميعاً إلى القدماءـ أنَّ أجزاء القضايا تختلف عنده بحسب اختلاف الهلّيّات بساطة، وتركيباً وإيجاباً وسلباً. أمّا الهلّيّات البسطية

الموجبة فأجزاؤها ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، ولا نسبة حكميّة فيها، لأنَّ مفادها الحكم بثبوت الموضوع لا ثبوت شيء للموضوع، وأمّا الهلّيّات البسيطة السالبة فأجزاؤها اثنان: الموضوع والمحمول، ولا حكم فيها، بل مفادها نفي الحكم ورفع ثبوت الموضوع، ولا مطابق للرفع والعدم في الخارج، وأمّا الهلّيّات المركّبة الموجبة فأجزاؤها أربعة، الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة ـ وهي نسبة المحمول إلى الموضوع ـ والحكم المتعلّق بالنسبة الحكميّة، وأمّا الهلّيّات المركّبة السالبة فأجزاؤها ثلاثة، الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية، ولا حكم فيها، كما تقدّم في الهلّيّة البسيطة السالبة. هذا بالنظر إلى أصل العقد.

وأمّا بالنظر إلى لحوق الموادّ بها، أعني الضرورة والإمكان والامتناع، فلازم ما ذكروه في الأجزاء أن تكون الموادّ كيفيّات النسب الّتي في الموجبات، فيكون الحكم وارداً عليها فيها، وأمّا السوالب فالسلب هو رفع الحكم ـ وارد على المادّة، لا ضرورة رفع ثبوت المحمول للموضوع، ولو لا ذلك لم يتحقّق التناقض بين القضايا، لأنَّ المادّة كيفيّة السّلب، إذ لا نسبة سلبيّة تتكيّف بالمادّة، بل السلب سلب للنسبة المتكيّفة بالكيفيّة الكذائيّة، فالسالبة الضروريّة تفيد رفع ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، لا ضرورة رفع ثبوت المحمول للموضوع، ولو ذلك لم يتحقّق التناقض بين القضايا، لأنَّ التناقض هو التقابل الواقع بين ثبوت الحكم وارتفاع ثبوته، دون التقابل الواقع بين ثبوت الحكم وثبوت رفع الحكم، فإنَّه من التضاد دون التناقض، وكذلك القول في الحكم بضرورة الثبوت وارتفاع ذلك الحكم، فهما المتناقضان، من دون الحكم بضرورة الثبوت والحكم بضرورة عدم الثبوت، أو الحكم العدمي بضرورة الثبوت.

وأمّا المتأخّرون فظاهر كلام الأكثر منهم أنَّ القضايا، سواءً كانت هلّيّات بسيطة أو مركّبة، موجبة أو سالبة، فلها أربعة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم، وأنَّ هناك نسبة سلبيّة كالنسبة الإيجابيّة، وأنَّ في القضايا السالبة حكماً كما في القضايا الموجبة، وتعويلهم في ذلك على أنَّ ذلك هو المعقول من القضايا من غير فرق فيه بين الهلّيّات، فإنَّ المعقول من قولنا: «الإنسان موجود» هو إثبات المحمول للموضوع، أي جعل وجوده له؛ كما أنَّ المعقول من قولنا: «الإنسان كاتب» هو ذلك

أيضاً؛ من غير فرق في ذلك بين الإيجاب والسلب، فإنَّ قولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة» نعقل منه سلب الحجرية عن الإنسان انسلاباً ضرورياً، لا سلب ثبوتها الضروري للإنسان؛ حتّى يرفع التناقض بين قولينا: «الإنسان حجر بالامكان» و«ليس الإنسان بحجر بالضرورة».

والحقّ ما ذهب إليه القدماء، إلاّ أنَّ هناك أمراً يجب التنبّه إليه وهو أنَّ الحكم ـ أعني التصديق، كما ذهب إليه المصنّف، وبينَّه بما لا مزيد عليه في (رسالة) وحيدة مطروحة في التصوّر والتصديق ـ ليس داخلاً في شيءٍ من المقولات العرضية، ولا هو من التصوّرات الذهنية، وإنَّما هو فعل النفس فعلاً خارجياً بمعنى جعلها الموضوع هو المحمول، وهذا أمر لا يحتاج في تحقّقه إلى تصوّر النسبة الحكمية، ولذلك يتمّ الحكم في الهلّيّات البسيطة بمجرّد تصوّر الطرفين من غير حاجة إلى تصوّر النسبة الحكمية، كما ذكره المصنّف. فالتصديق من حيث هو تصديق غير مفتقر إلى تحقّق نسبة حكميّة ـ هناك، ولا أنَّ التصديق مختلف في الهلّيّات البسيطة والمركّبة ـ لا نوعاً، ولا بالشدة والضعف ـ حتّى يختلف حكمه في الموارد من حيث الحاجة إلى النسبة الحكميّة وعدمها. فالحقّ أنَّ تصوّر النسبة الحكميّة لازمٌ مقارنٌ للقضيّة غير داخل في قوامها نظير اللازم بالقصد الضروري، ويشهد به ما نشاهده من أذهاننا أنَّها تستعمل النسبة الحكميّة في الهلّيّات البسيطة وفي السوالب أيضاً، كما تستعملها في الهلّيّات المركّبة الموجبة وهو الظاهر.

فقد تحقّق بما قدّمناه أنَّ القضايا الموجبة، سواءً كانت هلّيات بسيطة أو مركّبة ذوات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، والسوالب كائنة ما كانت ذوات جزءين: الموضوع والمحمول، وأمّا النسبة الحكميّة، فإنَّما هي تصاحب القضايا من جهة كون المحمولات في الهلّيّات المركّبة موجودة للموضوعات، فيضطرّ الذهن إلى تصوّر ارتباطها بالموضوعات، ثمّ يعمّم الذهن ذلك إلى عامّة القضايا خطأً منه. وبعبارة أخرى، مفاد القضية الموجبة هو الحمل وجعل وجودهما واحداً، ومفاد القضية السالبة سلب الحمل، أي أنَّ الذهن لم يأت بفعله الّذي هو الحكم، وتوحيد الموضوع والمحمول وجوداً، لكن لمّا كان وجود المحمول في

الهلّيّات المركّبة وجوداً غيرياً أوجب أن يتصوّر الذهن ربطه بالموضوع وهو النسبة الحكميّة»[١].

- الفقرة الثانية:

«هذا الّذي ذكره من رجوع ضرورة السلب إلى امتناع الإيجاب، وإن دفع الإشكال ظاهراً، لكن مع عطف النظر إلى ما ذكره من أنَّ الموارد الثلاثة كيفيّات النسب يعود الإشكال من رأس، فإنَّ الموادّ حينئذٍ تكون معانيَ ربطية حرفيّة أي خصوصية للنسب المفيدة بها، ويصير الامتناع حينئذٍ عدماً رابطياً وهو يبطله.

ويؤيّد ذلك ما تقدّم منه في أوّل مباحث الموارد الثلاثة، أنَّ المادّة في الحقيقة هي الوجوب والإمكان، وأنَّ الامتناع يرجع إلى ضرورة العدم ووجوبه.ـ

فالحقّ في الجواب ما قدّمناه في الحاشية السابقة، أنَّ تكيُّف القضايا السلبية بالضرورة وغيرها ممكن بحسب التصوّر، لكنّه من تعمّلات الذهن بفرضه العدم، والسلب شيئاً كالوجود والإيجاب، ثمّ حكم بتكَيُّفه بالمادّة، وهو من أوهام الذهن، وتعود بذلك القضايا إلى نوع من العدول خلاف التحصيل. ولعلّ ذلك هو مراد المصنّف في جوابه، ولاسيّما بالنظر إلى ما سيذكره في الفصل التالي»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي

- الفقرة الأولى:

بيّن الطباطبائي خلاصة آراء المتقدّمين والمتأخّرين والشيرازي على منهج المنطق، ونقد بعض آرائهم أيضاً؛ أي: أنَّ رجوع ضرورة السلب إلى امتناع الإيجاب مبهم [أي لا يخلو عن المسامحة]، وفسّرها بأنَّها:

أولاًـ خلاصة قول المتقدّمين وهي عبارة عن:

١ـ أجزاء الهلّيّات البسيطة الموجبة ثلاثة: أـ الموضوع. بـ المحمول. جـ الحكم.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٦٥ـ٣٦٦، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٦٩، الهامش٢.

٢ـ أجزاء الهلّيّات البسيطة السالبة اثنان: أـ الموضوع. بـ المحمول.

٣ـ أجزاء الهليّات المركّبة الموجبة أربعة: أـ الموضوع. ب ـ المحمول. ج ـ النسبة الحكميّة. دـ الحكم المتعلق بالنسبة الحكميّة.

٤ـ أجزاء الهليّات المركّبة السالبة ثلاثة: أـ الموضوع. ب ـ المحمول. ج ـ النسبة الحكميّة.

على هذا لا ربطَ بين الموضوع والمحمول في السوالب، كما في الحكم.

في النتيجة: لا تتصوّر المادّة، والإمكان، والامتناع؛ لذا لا يمكننا أن نتصور كيفيّة الربط؛ حيث إنَّ تصور كيفية الربط فرع تصور المادة.

ثانياً ـ خلاصة قول المتأخّرين:

يعتبر أكثرهم أنَّ القضايا سواء كانت هلّيّات بسيطة أو مركّبة، موجبة أو سالبة، لها أربعة أجزاء:

أ ـ الموضوع. بـ المحمول. جـ النسبة الحكميّة. دـ الحكم.

بناءً على الدراسة المذكورة، اختار الطباطبائي قول المتقدّمين أي: «الحقّ ما ذهب إليه القدماء»[1]، وأثبت رأي الشيرازي، وأضاف إليه مسائل مهمّة:

(أ) إنَّ النسبة الحكميّة لازمة لمقارنة القضايا المركّبة، لكن ليس قوامها ضرورياً، ولا حاجة إلى التصديق بها؛ لأنَّها ليست من المقولات العرضيّة التسع، كما ليست من التصوّرات الذهنيّة.

(ب) النسبة الحكميّة هي من أنشطة النفس في المقايسة بين الموضوع والمحمول.

بعبارة أُخرى، لو دققنا في تعليق الطباطبائي في هذه الفِقرة، لوجدنا أنَّه:

(أ) اختار الطباطبائي قول المتقدّمين أي: «الحق ما ذهب إليه القدماء».

(ب) أثبت رأي الشيرازي وزاد عليه مسائل مهمة.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٦٥ـ٣٦٦، الهامش١.

(ج) النسبة الحكميّة هي من أنشطة النفس في المقايسة بين الموضوع والمحمول.

(د) ليست النسبة الحكميّة محوراً في القضايا المركّبة، بل هي من مقارنات القضيّة. ولا تحتاج إلى التصديق بها من الجهة التصديقيّة؛ لأنَّ التصديق لم يكن موجوداً في المقولات العرضيّة التسع[1]؛ كما ليست من سنخ التصوّر أيضاً، بل هي فعل نفس الإنسان. أي تصدق نفس الإنسان على الموضوع كما تصدق على المحمول. فيوجد بينهما الوحدة، والانسجام. على سبيل المثال: عندما نقول: زيد موجود أو زيد قائم. الحكم في هاتين القضيتين، عبارة عن الحكم، والتصديق نفس الإنسان بين الموضوع والمحمول.

(هـ) مفاد القضيّة الموجبة هو الحمل وجعل وجودهما واحداً، وأمّا مفاد القضيّة السالبة فهو سلب الحمل. يعني: أنَّ الذهن لم يأت بدوره الّذي هو الحكم وتوحيد الموضوع والمحمول وجوداً.

(و) يتساوى التصديق في الهلّيّة البسيطة، والهلّيّة المركّبة؛ لكن اختلافهما من جهة الشدة، والضّعف.

ـ الفقرة الثانية:

قام الطباطبائي باستكمال آراء الفقرة الأولى في التعليقة في هذه الفقرة، بتتمّة تحصيليّة الشيرازي، وأيّدها، وهي:

أنَّ تكيُّف القضايا السلبيّة وغيرها، بالضرورة ممكن بحسب التصوّر، لكنه من تعمّلات الذهن بفرضه العدم والسلب شيئاً كالوجود والإيجاب، ثمّ حكمه بتكيّفه بالمادّة، وهو من أوهام الذهن، وتعود بذلك القضايا إلى نوع من العدول خلاف التحصيل.

٤ـ استدراك:

حينما لاحظنا المناقشة للشيرازي والطباطبائي حول موضوع البحث (إنَّ العدم

(١) المقولات العرضيّة التسع: ١ـ الكم. ٢ـ الكيف. ٣ـ الوضع. ٤ـ الأين. ٥ـ متى. ٦ـ الفعل. ٧ـ الانفعال. ٨ـ الملك. ٩ـ الإضافة.

ليس رابطياً) أو كيفية حمل المحمول على الموضوع والنسبة الحكمية وجدنا أسبابها على النحو الآتي:

أولاً ـ عندما يشتغل الذهن بالمقارنة بين الموضوع والمحمول، يجد الفيلسوف أنَّ النسبة الحكميّة ليست مقوّمة القضيّة، بل من لوازمها. والنسبة الحكميّة لهذا المعنى ترتبط بالتصديق؛ لذلك، تكون النسبة الحكميّة في إطار القضيّة.

ثانياً ـ بسبب وجود إبهام، وعدم وضوح بين الموضوع والمحمول، يضع الذهن الموضوع جنب المحمول؛ ويحاول بالمقارنة بينهما مراراً، حتّى يحكم بإثباتهما أو نفيهما. من هنا يبدو أنَّ القضيّة المركّبة والبسيطة تفيدان النسبة الحكميّة، لأجل بداهتهما أو بُعد نظرتيهما فقط.

ثالثاً ـ يعتبر السلب والنفي في القضايا بمعنى نفي الحمل عنها. وعلى هذا سمّيت القضايا السلبية حمليّة، بسبب تشابهها بالقضايا الموجبة.

رابعاً ـ العدم له صورة ذهنية. وبهذا هو موجود، و يدركه العقل، بسبب وجود الصورة الذهنية[١]. لكن، لو نعقل بالدّقة، ندرك أو نفهم أنَّ مفهوم العدم ليس أيّ شيءٍ واقعي، بل هذه الخصوصيّة هي عدم الوجود الّذي هو موجود في كلّ القضايا السالبة. ومعنى ذلك ليس في القضايا السالبة شيء إلاَّ عدم الربط. على هذا فإطلاق حمل القضايا السالبة مجازي وليس بحقيقي. وهذه القاعدة تصدق على القضايا الذهنيّة أيضاً.

بناء على جميع المناقشات عند المتقدمين والمتأخرين والشيرازي والطباطبائي، وكذلك استدراك الباحث، بما أنَّ ليس في القضايا السالبة شيء إلاَّ عدم الربط، وإطلاق حمل القضايا السالبة مجازي، (إذ لم يكن شيئاً، ولم يكن حقيقياً) لم يكن الربط في العدم.

في النتيجة: ثبت رأي المتقدمين والمصنّف يعني: العدم ليس رابطياً، مزيداً بأدلة الطباطبائي.

---

(١) كما ذكرنا تفصيله في المرحلة الثالثة لقاعدة مراحل عمليات التفكير العقلي في استدراك المبحث الأول من هذا الفصل.

المبحث الخامس

الموجبة بحسب الموضوع أخصّ من السالبة

١. خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

أكّد الشيرازي في تذكرة الفصل العاشر[2] من المرحلة الثانيّة، السّفر الأول في الأسفار العقلية الأربعة، أنَّ:

أولاً ـ الموجبة، بحسب اعتبار الموضوع أخصّ من موضوع القضيّة السالبة بغض النظر عن مساواتهما الاتفاقيّة في عدد الأفراد؛ إذ ليس هناك امتياز بين موضوعات القضايا السالبة والموجبة، بلحاظ تحقّق الماهيّات أو المفهومات والأعيان الثابتة (الماهيات الخارجية عند الصوفية)[3] في أذهان المبادئ العالية.

ثانياً ـ لا يتحمّل المجهول المطلق أو المعدوم المطلق، أيّ حكمٍ، وأيّ خبر، من جهة وجوديّته، بل يتصوّر مفهومهما في الذهن على الحمل الشايع الصناعي من جهة وجوديّة. أي المجهول المطلق أو المعدوم المطلق في الذهن بالحمل الأولي المطلق، وبالحمل الشايع معلوم وموجود؛ لأنَّ المجهول ليس له الحكم بالنفي والإثبات مطلقاً.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٧٢ـ٣٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣٧٠ـ٣٧٢.

(٣) «يقصد من العين في الفلسفة هي الخارج، وجمعها أعيان، والوجود في الأعيان بمعنى الوجود في خارج، وفي الاصطلاح الخاصّ، فإن ما يعبّر عنه الحكيم بالماهيّة يعبّر عنه العارف بالعين، والأعيان الثابتة، وقد يقصدون من الأعيان الثّبوت العلمي للأشياء. ويقولون: بأنَّ الماهيّات الإمكانيّة والأعيان المتقررة هي حالات عقليّة واعتبارات سابقة على وجودها». (التّجادي، جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدرالمتألّهين**، ص٩٠).

وعلى هذا الاستدلال أي الفرق بين الحملين (الأولي والشايع) يريد المصنّف أن ترتفع الشبهة الواردة في هذه الفقرة.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«هذا أحد معاني نفس الأمر عندهم، و[لنا] كلام في منع تحقّق المفاهيم الّتي هي علوم حصوليّة في ما فوق مرتبة النفوس من مراتب الوجود»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

رفض الطباطبائي رأي الشيرازي أي تحقّق مفاهيم الماهيّات في الذهن، وبهذا نفى تحقّق مفاهيم الماهيّات في موطنها «الذهن»، بأدلّة المفاهيم والماهيّات الّتي تتعلق بالقضايا الإيجابيّة أو السلبيّة، بسبب حضور العلم بالمبادئ العالية.

بعبارة أُخرى: لا تتحقّق مفاهيم الماهيّات في موطنها «الذهن»، بأدلّة المفاهيم والماهيّات الّتي تتعلق بالقضايا الإيجابيّة أو السلبيّة، بسبب حضور العلم بالمبادئ العالية؛ لأنَّ العلم بالمبادئ العالية حضوريّ لا حصولي. وسكت عن باقي أدلّة المصنّف.

٤ـ استدراك:

لدى تفكّرنا حول هذه التذكرة، وتعليق الطباطبائي، وجدنا:

أولاًـ قد قصد المصنّف من التذكرة دفع الشبهة حول المجهول المطلق، وهي: «المجهول المطلق لا حكم عليه بنفي أو إثبات» وهذه القضية، موضوعها (المجهول المطلق) وقد حكم عليه (لا حكم عليه بنفي أو اثبات) فحكم على المجهول المطلق. وذكر اختلاف الحملين بمعنى أنَّ الشيء قد يكذب على نفسه بأحد الحملين أي بالحمل الثاني الشائع الصناعي، ويصدق على نفسه بالحمل الأولي الذاتي. ومراده يكون لبيان تحقّق جميع المفهومات والأعيان الثابتة في المبادئ العالية، إذا كان مراده من المبادئ العالية هو الأذهان الإنسانية فما فوقها وهذا ليس بصحيح؛ لأنَّ لجميع

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٧٢، الهامش٢.

المفهومات الوجودية والعدمية حضوراً في الذهن أو العقل ولا حصول لها كشريك الباري والمجهول المطلق ونظائرها؛ لأنَّ الحصول هو أمر خارجي. كما صرّح به الطباطبائي في تعليقه آنفاً.

ثانياً- ليس للمفاهيم العدمية التحقّق الخارجي، لكن للمفاهيم الوجودية التحقّق الخارجي مضافاً إلى لحضور الذهني. حيث حسن حسن زاده الآملي قال: «إنَّ الأعيان الثابتة في المبادئ العالية حق لا دغدغة فيه؛ لأنَّ الأعيان الثابتة هي الصور العلمية المستكنّة بالوجود الجمعي الأحدي في المبادئ العالية سيّما مبدأ المبادئ، يعبر عنها بالماهيّات»[1].

ثالثاً- من المعلوم في القضايا المحصورة، أنّه لا فرق بين القضايا السلبيّة والإيجابيّة من جهة الموضوع، كما في خارج الذهن. لهذا يوجد فرق بينهما، بسبب الاعتبار فقط، لا غير. في النتيجة: أثبت أنَّ القضية الموجبة بحسب الموضوع لا فرق بينها وبين القضية السالبة إلاَّ بسبب الاعتبار.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، ج١، ١٣٨٣هـ.ش/ ٢٠٠٤م، ص٦٠٢، في الهامش٢.

الباب الثاني

أصول الكيفيّات وعناصر العقود، ونشأة أخرى للوجود

- تمهيد الباب:
- الفصل الأول: في أصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كلّ منها.
- الفصل الثاني: إنَّ العلّة بحاجة إلى العلّة، وبعض صفات الممكن والوجود.
- الفصل الثالث: الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود.

تمهيد

تبعاً للباب الأول الّذي كان متعلِّقاً بالوجود وأبعاده وهو تكملة الباب الأخير في الحكمة المتعالية، وهذا الباب عبارة عن المنهج الثاني من المرحلة الأولى من المسلك الأول من السفر الأول من الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمّد الشيرازي، وهو الباب الثاني من البحث تحت عنوان «في أصول الكيفيات، وعناصر العقود، وخواص كل منها ونشأة أخرى للوجود». حيث يتكون من ثلاثة فصول. الفصل الأول: أصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كلٍّ منها، والفصل الثاني: إنَّ العلّة بحاجة إلى العلّة، وبعض صفات الممكن والوجود، والفصل الثالث: الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود. لهذا سنبحث في كل واحد من الفصول المذكورة في الإبداعات والاشتراكات للطباطبائي الواردة في تعليقاته على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة متعلقة بالمباحث المطروحة خلال المناقشات بينه وبين الشيرازي. كذلك ضمّنا الفصول استدراكاتنا في نهاية كل مبحث من المباحث المتوالية في الفصول الثلاثة المذكورة.

وسنتعرض إلى مسلك الفلاسفة وطرق إدراك معرفة حقائق الأشياء وتعاليمهم وهي: التقسيم والتحليل والحدود والاستدلال من نوع القياس (خاصة البرهان).

وكذلك سنتطرق إلى التقسيمات التي وردت عند الفلاسفة، حيث فرق فلاسفة القرون الوسطى بين التقسيم الذي يرجع الجنس الأعلى إلى أجناس أدنى، والتجزئ الذي يوجب ارجاع الكل إلى أجزائه المتكاملة. وقد جمعت أحكام التقسيم في أربع قضايا. وسنبين رأينا في ما ذهب إليه الشيرازي حينما أيدّ قول الفلاسفة القدماء، معتمدين على الشك المنهجي كونه الطريق الموصل إلى الحقيقة.

وسنكشف أنَّ منشأ الخطأ الّذي ارتكبه الشيرازي، هو الخَلط بين وساطة الواقع

وعالم العين أي أنَّ الحقّ هو وصف للقضيّة في عالم الأعيان، بواسطة الواقع والعين. لكن إذا أردنا أن نطابق الحقّ بالأشياء، فلا بدّ من مطابقة في خارج الذهن. وعلى هذا ذهب المصنّف إلى أنَّ الحقّ هو الوجود العينيّ للأشياء بنحو مطلق.

<u>الفصل الأول</u>

أصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كلٍّ منها

- تمهيد:
- المبحث الأول: تقسيم الوجود.
- المبحث الثاني: معاني لفظ الإمكان.
- المبحث الثالث: عروض الإمكان على الواجب القيّوم.
- المبحث الرابع: الإمكان يستحيل أن يكون بالغير (اتّصاف الوجوب أو الامتناع بالغير بالإمكان).
- المبحث الخامس: الممكن أن يكون مستلزماً للممتنع بالذات.

تمهيد

هذا الفصل من الباب الثاني في مجال «أصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كلّ منها»، ويشتمل على خمسة مباحث: خصص المبحث الأول لتقسيم الوجود والطرق التي سلكها الفلاسفة والتي أدّت إلى وصولهم لمعرفة حقائق الأشياء وتعاليمهم وهي: التقسيم والتحليل والحدود والاستدلال من نوع القياس (خاصة البرهان) وسوف نقوم في هذا المبحث بشرح كل هذه المفاهيم. والمبحث الثاني سنتعرض فيه إلى معاني الإمكان، وكذلك ما المراد من الإمكان، في العرف العام، هل هو سلب الضرورة في مقابل الموضوع؟ ولهذا اتّصف بالإمكان، ومتى يتحقق الإمكان الخاصّ من كلا معنيَيْ الإمكان العرفي، وهل هو اصطلاح فلسفي، ومنطقي؟ أما المبحث الثالث فسيخصص للإمكان بالقياس إلى الغير وذلك من خلال نظرية الطباطبائي في شأن عروض الإمكان للواجب القيّوم. وتطرق المبحث الرابع لاتّصاف الوجوب أو الامتناع بالغير بالإمكان الذاتي، ثم سنتطرق إلى مفهوم السالبة في الإمكان، هل هي السالبة البسيطة؟ وهل هي خارج عن المحمول؟ وكذلك ذكر قول الطباطبائي في معنى السلب والامكان، وما المراد من الإمكان المحض. وأخيراً كان المبحث الخامس في أن الممكن لا بّد أن يكون مستلزماً للممتنع بالذات. بهذا قام الشيرازي بتفسير ونقاش كلّ واحد من المباحث، وعرض رأيه، بعد ذلك نقد الطباطبائي آراء المصنّف، وأيّد بعضها، ورفض بعضها. في الختام وصلنا إلى النتائج القيّمة وهي: ١ـ ستة إبداعات مفيدة. ٢ـ ثلاثة اشتراكات. ٣ـ خمسة استدراكات.

المبحث الأول

تقسيم الوجود

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: التقسيم الأقرب للوجود

ذكر الشيرازي تقسيم مفهوم الوجود في كتب قدماء الفلاسفة وناقشه تفصيلاً[2]. واعتبره التقسيم الأقرب إلى التحقيق عندهم، وذلك عندما نظروا إلى الموجود وأحواله لا إلى الماهيات والمفاهيم، واستنادها إلى الوجود والعدم. وهذا التقسيم لا يشمل الممتنع أي:

أ ـ إمّا أن يكون مفهوم الواجب لذاته الحقّ الأول، ونور الأنوار[3]، والوحدة الحقيقيّة[4]، وحقيقة الحقائق[5] (واجب).

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٨٣ـ ٨٨، وص٨٩ـ ٩٠.

(٢) «إنَّ من المعاني الّتي ترتسم النفس بها ارتساماً أوّلياً هو معنى الضرورة واللاضرورة؛ ولذلك لمّا تصدّى بعض الناس لأن يعرّفها تعريفاً حقيقيّاً ـ لا لفظيّاً تنبيهيّاً ـ عرّفها بما يتضمّن دوراً، فعرَّف الممتنع بأنّه ليس بممكن، ثمّ عرَّف الممكن بما ليس بممتنع؛ وهذا دور ظاهر. وعرّفوا أيضاً الواجب بأنّه الّذي يلزم من فرض عدمه محال، والممكن بأنّه الّذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال ... إلخ». (المصدر السابق، ص٨٣ـ ٨٥).

(٣) على طريق الإشراق.

(٤) على طريق الفيثاغورسيين.

(٥) على سبيل الصوفية.

ب ـ لا يكون ممتنعاً لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود فلنُسمّه ممكناً[١] أعمّ من الماهيّة أو الإنّية؛ لأنَّ موجوديّة الماهيّات بانضمام الوجود إليها، وانصباغها به، كما موجوديّة الوجودات موقوف صدورها على الجاعل التامّ. مثال على ذلك:

١ـ وقوع الأضواء، والأظلال على الهياكل، والقوابل.

٢ـ بتطوّره بالأطوار الوجوديّة المنسوبة إلى الماهيّات بنحو الانصباغ والاتّصاف والاستكمال، وإلى القيّوم الجاعل على نحو القيام، والنزول والتشعشع والالتماع والتجلّي والفيض والرشح، وغيره.

بعد ذلك، قسم المصنّف مفهوم الوجود إلى ثلاثة (أي المواد الثلاث): ١ـ الواجب. ٢ـ الممكن. ٣ـ الممتنع. وهو التقسيم الحقيقي؛ لأنَّه منتزع من مفهوم الوجود، وطرح فصلاً في (تعريف الوجوب والإمكان والامتناع والحق والباطل)، وقام بشرح مفهوم الموجود العام، وموجوديّة الممكن على النحو التالي:

أولاً ـ مفهوم الموجود العام الكلّي في الواجب لذاته، هو نفس ذاته بذاته من دون ملاحظات أخرى.

ثانياً ـ موجوديّة الممكن ليست إلاَّ باتّحاده مع حقيقة الوجود.

ثالثاً ـ إمكان الماهيّات الخارج عن مفهوم الوجود، وهو عبارة عن لا ضرورة وجودها، وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي، وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة، ومتعلّقة، وبحقائقها روابط وتعلّقات إلى غيرها... بخلاف الماهيّات الكلّيّة، فإنَّها وإن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود، إلاَّ أنَّها أعيان متصوّرة بكنهها ما دامت وجوداتها ولو في العقل.

رابعاً ـ بعد الشرح والتفصيل حول الممكن أو موجوديّة الممكن، بيّن المصنّف أنَّ

(١) أشار المصنّف إلى قول ابن سينا: «كلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإمّا أن يكون بحيث ـ يجب له الوجود في نفسه أو لايكون. فإن وجب فهو الحقّ بذاته، الواجب وجود من ذاته، وهو القيّوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنّه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً» (ابن سينا، حسين: **الإشارات والتنبيهات** (تحقيق: سليمان دنيا)، مؤسسة النعمان، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ج٣، ص١٩).

تجريد الممكن عن مقوّماته ـ وهو بحسب الماهيّة أو الوجود ـ لم يكن إلاّ من تعمّلات النفس وتصرفاتها فقط.

الفقرة الثانية: مفهوم الحقّ، والباطل

تبعاً للفقرة الأولى أشار الشيرازي إلى قول ابن سينا في جواب السوفسطائيين، وقام بتعريف وتحليل مفهوم الحقّ بما يلي:

أولاً ـ ذكر له أربعة معان:

أ ـ الحقّ هو مطلق الوجود. ب ـ الحقّ هو وجود دائم، مثل: وجود العقل، ووجود الحق تعالى. ج ـ الحقّ واجب بذاته. د ـ مطابقيّة القول والعقد للقضايا المعقودة له، مثال على ذلك: هذا الكلام حقّ أو هذا اعتقاد.

ثانياً ـ إذا توهّم شخص أنَّ الحقيقة هي عبارة عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد، فقد أخطأ.

وبهذا ندرك أنَّ أحقّ الأقوال ما كان صدقه دائماً، فلا يجوز التفرقة بين نسبة الأمر ونفسه فجعل «زيد قائم» إذا كان قائماً في الواقع، صادقاً والواقع حقاً، وهو تعسف؛ لأنّه يكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه، إذا قلنا بأنَّ هذا القول حقٌّ[١]. وأحقّ من ذلك ما كان صدقه أوليّاً أي الأحقيّة في التصوّرات إنَّما هي للموجود بما هو موجود، فإنّه أبده البديهيّات، وأغناها عن التعريف، فالتصديقات أيضاً أوّليّتها باعتباره[٢].

ثالثاً ـ أكمل المصنّف بيان ابن سينا الّذي ورد في كتاب الشفاء في جواب السوفسطائيين، وهو: «على سؤال هل تعلمون أنَّ إنكاركم حقّ أو باطل أو تشكّون؟ فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأُمور، فقد اعترفوا بحقيّة اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد، اعتقاد الحقيّة في قولهم بإنكار القول الحقّ أو اعتقاد البطلان أو الشكّ فيه، فسقط إنكارهم الحقّ مطلقاً»[٣].

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (تحقيق: الدكتور غلام رضا أعواني)، بنياد حكمت صدرا، ج١، ١٣٨٣هـ.ش/ ٢٠٠٤م، ص٥٥١، الهامش٧٥.

(٢) راجع: المصدر السابق، ص٥٥١، الهامش٧٦.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٨٩ـ ٩٠.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«عليه أولاً ـ أنَّ هذا التقسيم يفيد انقسام الموجود إلى واجب الوجود بالذاتـ وغيره من الممكنات وجوداً أو ماهيّة، فلا يبقى محل لتقسيم الواجب الثاني إلى الواجب بالذات وبالغير، وبالقياس إلى الغير وهو ظاهر.

ثانياًـ إنَّ المراد بالموجود في المقسم لابدّ أن يكون هو الأعم من الوجود الموجود بنفس ذاته، والماهيّة الموجودة بالوجود، ولابدّ أن يكون المراد بانتزاع الوجود حينئذ الحكمَ بالاستقلال بالموجودية بنفسه أو بغيره، وإلاَّ فالانتزاع بمعنى وجدانهـ موجودٌ ثابتٌ في جميع الأقسام، ولا أقل في الوجود الواجبي والوجود الإمكاني، فإنَّ الوجود عينهما جميعاً بناءً على التشكيك، والواجب حينئذ في تقرير التقسيم أن يقال: إنَّ كلّ موجود مستقل بالوجود عند العقل إمّا أن يستقل به بذاته أو بغيره، والأول هو الواجب، والثاني هو الممكن. فيخرج من التقسيم حينئذ الوجود الرابط، لعدم استقلاله بالوجود عنده، ولو مع انضمام متعلّقه من الطرفين، هذا وأخذ الموجود في المقسم على نحو، يرد في الرابط وطرفيه جميعاً إشكال آخر على التقسيم، ويمكن دفع هذا الإشكال بتقرير آخر، وهو أن يقال: إنَّ كلّ ما يصفه العقل بأنَّه موجود بنحو ما، إمّا أن يكون متعلّق الوجود بغيره أو لا: الأول الممكن والثاني الواجب.

وثالثاًـ إنَّ التقسيم على هذا النحو يعود بالحقيقة إلى تقسيم الموجود إلى المستقل والرابط، من غير أن يحلّل به معنى الإمكان والوجوب من جهة كونهما مادتين للقضايا المؤلّفة»[١].

ـ الفقرة الثانية:

«ومرجعه إلى أنَّ الحقّ هو الوجود العيني، وإنَّما يتصف به القول بدعوى أنَّ مضمونه هو الوجود العيني، وأمّا الصدق فهو مطابقة القول للخارج على كل الأحوال»[٢].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٨٥ـ ٨٦، الهامش٢.

(٢) المصدر السابق،، ص٨٩، الهامش٢.

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

رفض الطباطبائي رأي الشيرازي في شأن التقسيم المذكور، وتفصيلاته، وقدّم رأياً جديداً، ومسائل بديعة:

أولاً ـ ذلك التقسيم يفيد انقسام الموجود إلى واجب الوجود بالذات، وبالغير؛ لأنَّ تقسيم الواجب إلى الواجب بالذات وبالغير وبالقياس إلى الغير، هو واضح ولا يحتاج إلى التقسيم.

ثانياً ـ واعتبر أنَّ مَقْسَميّة الموجود يجب فيها ملاحظة أمرين:

الأول: أن يكون المقسم أعمّ من وجود الموجود بنفس ذاته، والماهيّة الموجودة بالوجود.

الثاني: أن يكون انتزاع وجود الحكم بالاستقلال بالموجوديّة بنفسه، أو بغيره؛ لأنَّ الانتزاع بمعنى وجدانه موجود ثابت في جميع الأقسام، أو في الوجود الواجبي، والوجود الإمكاني. وبهذا الوجود عينهما[١] جميعاً، بناءً على التشكيك. لكن على أساس التقسيم المذكور، يخرج الوجود الرابط منه، لأجل عدم استقلاله بالوجود عند الشيرازي.

ثالثاً ـ وجد إشكال آخر في ذلك التقسيم، وهو أن يعود إلى تقسيم الموجود إلى المستقل والرابط، من دون أن يحلّل به معنى الإمكان، والوجوب، بلحاظ كونهما مادتين للقضايا المؤلّفة.

رابعاً ـ ذكر الطباطبائي في كتاب نهاية الحكمة في هذا السياق أنَّ لزوم الماهيّة يعود إلى لزوم الوجودين وهما الوجود الخارجي، والوجود الذهني ويقول:

«أ ـ إنَّ كلّ ما يُحمل على حيثيّة الماهيّة فإنَّما هو بالوجود، وإنَّ الوجود حيثيّة تقييديّة في كلّ حمل ما هويّ، لما أنَّ الماهيّة في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً، فثبوت ذاتها

(١) أي الوجود الواجبي، والوجود الإمكاني.

وذاتيّاتها لذاتها بواسطة الوجود. فإذا كانت اعتبرت العقل الماهيّة من حيث هي لم تكن إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة، لكن ارتفاع الوجود عنها «عن الماهيّة»، هو بحسب هذا الاعتبار ـ ومعناه أنَّ الوجود غير مأخوذ في حدها ـ لا ينافي حمله عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها، فلها ثبوت ما، كيفما فرضت. وكذا لوازم ذاتها ـ الّتي هي لوازم الماهيّة كمفهوم الماهيّة العارضة لكلّ ماهيّة، والزوجيّة العارضة لماهيّة الأربعة ـ تثبت لها بالوجود لا لذاتها. وبذلك يظهر أنَّ لزوم الماهيّة بحسب الحقيقة، عبارة عن لزوم الوجودين الخارجي والذهني، كما ذهب إليه الدواني. وكذا لازم الوجود الذهنيّ كالنوعيّة للإنسان، ولازم الوجود الخارجيّ كالبرودة للثلج، والمحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان، كلّ ذلك بالوجود. وبذلك يظهر أنَّ الوجود من لوازم الماهيّة الخارجة عن ذاتها.

ب ـ إنَّ الوجود لا يتّصف بشيء من أحكام الماهيّة، كالكلّيّة والجزئيّة، وكالجنسيّة والنوعيّة والفصليّة والعرضيّة الخاصّة والعامّة، وكالجوهريّة والكميّة والكيفيّة وسائر المقولات العرضيّة. فإنَّ هذه جميعاً أحكام طارئة على الماهيّة من جهة صدقها وانطباقها على شيء؛ كصدق الإنسان وانطباقه على زيد وعمرو وسائر الأفراد أو من جهة اندراج شيء تحتها كاندراج الأفراد تحت الأنواع، والأنواع تحت الأجناس. والوجود ـ الّذي هو بذاته الحقيقة العينيّة ـ لا يقبل انطباقاً على شيء ولا اندراجاً تحت شيء ولا صدقاً ولا حملاً ولا ما يشابه هذه المعاني.

نعم، مفهوم الوجود يقبل الصدق والاشتراك كسائر المفاهيم. ومن هنا يظهر أنَّ الوجود يساوق الشخصية»[1].

ـ **الفقرة الثانية:**

تبعاً للفقرة الأولى نقد الطباطبائي قول الشيرازي حول اللفظ الحقّ وهو:

أولاً ـ الحقّ هو صفة الموجود الخارجيّ.

ثانياً ـ رفض قول الشيرازي في شأن الحقّ أي «الحقّ هو الوجود في الأعيان

---

(١) الطباطبائي، محمّد حسين: **نهاية الحكمة**، ص١٢ ـ ١٣.

مطلقاً»، واعتقد أنَّ الحقّ هو وصف للقضيّة بواسطة الواقع، لكن الصدق هو مطابقة القول للخارج.

٤ـ استدراك:

سلك الفلاسفة أربعة طرق أدّت إلى معرفة حقائق الأشياء وتعاليمهم وهي: التقسيم والتحليل والحدود والاستدلال من النوع القياس (خاصة البرهان).

إنَّ التقسيم وظيفة ذهنية وهو الّذي يستعمل في كل العلوم سواء كانت علوماً إنسانية أو تجريبية ونظائرها. وهو يندرج في المرحلة الثانية في «قاعدة عمليات الإحساس والإدراك» بما أنّه النشاط الذهني الحاصل في مركز الإدراك الإنساني عبر النورونات الحسية المرتبطة بالأمور الخارجية. لذا فإنَّ التقسيم سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً هو على نوعين:

الأول: الكل إلى الأجزاء، أو قسمة الكلي إلى جزئياته.

الثاني: الجزئي إلى الكلي.

الأول هو عادة يستعمل في العلوم العقلية. والثاني يستعمل في العلوم التجريبية.

هنا نبحث عن القسم الأول من التقسيم وقد ورد عند الفلاسفة في المعجم الفلسفي لجميل صليبا، قوله:

«وقد فرق فلاسفة القرون الوسطى بين التقسيم الذي يرجع الجنس الأعلى إلى أجناس أدنى، والتجزي الذي يوجب ارجاع الكل إلى أجزائه المتكاملة. وقد جمعنا أحكام التقسيم في أربع قضايا.

الأولى هي قسمة الجنس إلى أنواعه، كقولك: المنحني الذي من الدرجة الثانية إمّا أن يكون دائرة، وإمّا أن يكون قطعاً ناقصاً، وإمّا أن يكون قطعاً مكافئاً، وإمّا أن يكون قطعاً زائداً.

والثانية هي قسمة النوع إلى فصوله، كقولنا: الشكل كثير الأضلاع إمّا أن يكون منتظماً، وإما أن يكون غير منتظم.

والثالثة قسمة الموضوع إلى الأعراض المتقابلة التي تتعاقب عليه، كقولك: الإنسان إمّا نائم، و إمّا مستيقظ.

والرابعة قسمة العرض إلى أنحائه المختلفة، كقولك: التنفس إمّا أن يكون في الحيوان، وإمّا أن يكون في النبات. وهذه القضايا الأربع كما ترى شرطية منفصلة.

وعلى ذلك فالتقسيم هو إرجاع الجنس إلى أنواعه، أو الكل إلى أجزائه، وهذا الارجاع إمّا أن يكون ذهنياً، وإمّا أن يكون خارجياً.

ولكل تقسيم دقيق شرطان:

الأول أن يكون تاماً، أي جامعاً لأجزاء الشيء كلها، والثاني أن تكون أنحاؤه متقابلة، كالتقسيم الثنائي في الشرطية المنفصلة الذي يمنع إدخال الشيء الواحد في الطرفين المتقابلين، كقولك: إمّا أن يكون العدد زوجاً، وإمّا أن يكون فرداً»[١].

بناء على ذلك، لو أخذنا مفهوم الكل (بنحو الاعتبار)، وجعلناه موضوعاً، ونسبنا إليه (الوجود) بوصفه محمولاً، لا يخرج عن واحد من ثلاثة أقسام: فعلاقة الوجود بذلك المفهوم الكلي:

أولاً ـ أن تكون وجوبية، أي: أنَّ ذلك الشيء موجود وجوباً وفي هذه الحالة نسمّيه واجب الوجود. وهو على قسمين: واجب الوجود بالذات، كوجود اللّه تبارك وتعالى. وواجب الوجود بالغير كوجود الإنسان، والحيوان، والشجر، والحجر، ونظائرها.

ثانياً ـ أن تكون علاقة ذلك الوجود بالمفهوم الكلي امتناعية، وفي هذه الحالة نسمّيه ممتنع الوجود كشريك الباري، أو عدد ٥ يكون زوجاً وفرداً معاً.

ثالثاً ـ تكون علاقة الوجود بذلك المعنى الكلي إمكانية، أي: أنَّ ذلك المعنى لا يأبى الوجود ولا العدم ذاتاً، فنسمّيه ممكن الوجود، ككل الأشياء موجودة في العالم

---

(١) صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، ج١، ص٣٢٦ـ ٣٢٧.

قبل أن تكون موجودة نظير الإنسان والحيوان والشجر والحجر والماء وغيرها، مما يظهر بتأثير من العلة التامة[١] ثمّ ينعدم فنسمّيه ممكن الوجود.

ورأينا في بيان الشيرازي هو ما أيّد به قول قدماء الفلاسفة حيث قال: «إنَّ كلّ موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر إليه عمّا عداه، فلا يخلو: إمّا أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجوديّة بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه، أو لا يكون كذلك؛ بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة، كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك»[٢]. لهذا أولاً ـ جعل المصنّف مقسم تقسيمه (الموجود) وهذا المقسم ليس أعم من الوجود، بل يساويه، وهو يشتمل على واجب الوجود وممكن الوجود من غير ممتنع الوجود. وهو ناقص.

ثانياً ـ أيضاً على أساس التشكيك يجب أن يكون انتزاع الحكم عن الموضوع والمحمول بنحو الاستقلال بالموجودية بنفسه، أو بغيره حتى يكون عين الوجود الواجبي وعين الوجود الامكاني جميعاً، لكن على أساس تقسيم المصنّف يخرج وجود الرابط منه. وهذا باطل.

على ذلك إنَّ منشأ الخطأ الّذي ارتكبه الشيرازي، هو الخَلط بين وساطة الواقع وعالم العين أي أنَّ الحقّ هو وصف للقضيّة في عالم الأعيان، بواسطة الواقع والعين. لكن إذا أردنا أن نطابق الحقّ بالأشياء، لا بدّ من مطابقة في خارج الذهن. وعلى هذا، ذهب المصنّف إلى أنَّ الحقّ هو الوجود العينيّ للأشياء بنحو مطلق.

---

(١) أي: العلة الفاعلية، والعلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الغائية.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٨٥ـ٨٦.

المبحث الثاني

معاني لفظ الإمكان

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: استعمال الجمهور

قام الشيرازي بتعريف معاني الإمكان كما يأتي:

١ ـ في استعمال العموم من الناس: وهو قوّة سلب «امتناع ذات الموضوع»[٢] أو سلب «امتناع النسبة بين طرفي العقد»[٣]. لكن الامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة. فالإمكان على تعريف الجمهور، عبارة عن سلب ضرورة الطرف المقابل، وبهذا إنّما توصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف متعلّقه غير الواقع في نفس الأمر[٤].

٢ـ يقع الممكن على الواجب، وعلى الموجود الّذي ليس واجباً، وليس ممتنعاً.

٣ـ لا يقع الممكن على الممتنع الّذي يكون مقابله.

٤ـ الممكن هو مفهوم الوجوب والإمكان، لهذا هو ليس مادّة بل جهة.

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٢.

(٢) أي في الهلية البسيطة مثل يكون الإنسان موجوداً؟ وهي مفاد كان التّامّة.

(٣) أي في الهلية المركبة مثل يكون الإنسان ناطقاً؟ وهي مفاد كان الناقصة.

(٤) يقول السبزواري: «أنّ الإمكان حقيقة صفة الطرف المقابل، لأنّ الإمكان معرّف بسلب الضرورة، والمعرِّف، والمعرَّف يدور أحدهما حول الآخر؛ وسلب الضرورة صفة الطرف المقابل، فكذا الإمكان لاتّحادهما، فوصف الطرف الموافق به على طريق المجاز». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج ١، ص ١٥٠، الهامش ٣).

الفقرة الثانية: وقوع الإمكان في حالتيه جميعاً

تبعاً للمبحث السابق، اعتبر الشيرازي أنَّ:

أولاً ـ الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين هو عبارة عن لزوم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب، ولا ممتنع في حالتيه جميعاً ووضع منقولاً خاصيّاً لسلب الضرورة في جانبَي الإيجاب والسلب جميعاً.

ثانياً ـ الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين، أخصّ من المعنى الأول بحسب الوجهين؛ ولذا الأشياء في نظره على ثلاثة أقسام: أ ـ واجب. ب ـ ممتنع. ج ـ ممكن.

كما كانت بحسب المفهوم الأول على قسمين: أ ـ واجباً. ب ـ ممكناً. أو ممتنعاً، وممكناً.

ثالثاً ـ قد يستعمل الإمكان في مقابل جميع الضرورات ـ ذاتيّة أو وصفيّة أو وقتيّة ـ، وهو أحقّ باسم الإمكان من المعنيين السابقين.

٢ ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«لا يخفى أنَّ المراد بالطرف المقابل، المقابل من حيث هو مقابل، فيكون الوصف بحال الموصوف لا بحال متعلّقه. نعم، هذا إنّما يصحّ لو أخذ وصف المقابل بنحو العنوان المشير دون الموضوع، ليس كذلك»[١].

ـ الفقرة الثانية:

«لا يخفى ما في المقام من المسامحة، لاستلزامه كون الإمكان الخاصّ معنى مؤلّفاً من وصفين كلّ منهما مجازي بحال المتعلّق، مع أنّه من الضروري أنَّ الماهيّة متّصفة بالإمكان حقيقة لا مجازاً، وأنّه معنى واحد، لا مجموع معنيين»[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٠، الهامش١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٥١، الهامش١.

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

نقد الطباطبائي رأي الشيرازي في اتّصاف القضايا بالإمكان العام، واعتبر أنَّ الإمكان على تعريف الجمهور عبارة عن سلب ضرورة الطرف المقابل، وبهذا إنَّما توصف به النسبة المتحقّقة على طريقة المجاز، من باب وصف الشيء بحال متعلّقه غير الواقع في نفس الأمر. وهو:

الطرف المقابل يعني المقابل من حيث هو مقابل وعلى هذا فالمقابل عبارة عن الوصف بحال الموصوف لا بحال متعلّقه. إذا أخذ وصف المقابل بشكل عام يكون صحيحاً.

ـ الفقرة الثانية:

في تكملة المبحث السابق، رفض الطباطبائي قول الشيرازي[1]، واعتقد أنَّ:

رأي المصنّف في هذا المبحث مسامحة؛ لأنَّ لزوم الإمكان الخاصّ المؤلّف من الوصفين مجازيٌّ بحال المتعلّق. لكن من الضروري أنَّ الماهيّة متّصفة بالإمكان الحقيقي، وبهذا له معنى واحد لا معنيان.

٤ـ استدراك:

قد تبين لنا أنَّ انتقادات الطباطبائي على استدلالات هذا المبحث، والمبحث السابق للشيرازي حول الإمكان في غير مكانها؛ لأنَّ الإمكان العام ليس اصطلاحاً منطقياً وفلسفياً، بل هو معنى مستفاد من الغرائز العرفية، كما صرّح به عبد اللّه الجوادي الآملي[2]:

أولاً ـ المراد من الإمكان، في العرف العام، سلب الضرورة في مقابل الموضوع؛ ولهذا اتّصف بالإمكان.

ثانياً ـ لا يحصل الإمكان الخاصّ من كلا معنيَيْ الإمكان العرفي، بل هو اصطلاح فلسفي، ومنطقي.

---

(١) «أي: لمّا لزم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً، وضع منقولاً خاصيّاً لسلب الضرورة في جانبَي الإيجاب والسلب جميعاً؛ وهو الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعاً، وهو أخصّ من المعنى الأول». (المصدر السابق، ص١٥١).

(٢) جوادي الآملي، عبد اللّه: **رحيق مختوم**، ج١، ص٤٢٧ـ٤٢٨.

المبحث الثالث

عروض الإمكان على الواجب القيّوم

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

تبعاً للمبحث الأخير (أي معاني لفظ الإمكان) قام الشيرازي بدراسة عروض الإمكان على الواجب القيوم، على النحو الآتي:

أولاًـ ذكر المصنّف الطبائع العقلية، واعتبر أنّه يحتمل في كلّ منها في البداية أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير. بعد ذلك، العقل يتدبّر فيها ويحكم بأنّ الإمكان لا يكون بالغير، بل بالذات وبالقياس إلى الغير، بهذا يسقط من الاحتمالات التسعة[2] واحد، بالنتيجة يبقى منها ثمانية اعتبارات، وهي: «١ـ واجب الوجود. ٢ـ ممكن الوجود. ٣ـ ممتنع الوجود. ٤ـ واجب الوجود بالذات. ٥ـ واجب الوجود بالغير. ٦ـ ممكن الوجود بالذات. ٧ـ ممتنع الوجود بالذات. ٨ـ ممتنع الوجود بالغير». لذا سقط «ممكن الوجود بالغير»، كما فسّر الموضوع في محلّه[3].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٥٩ـ١٦٠.

(٢) الاحتمالات التسعة، هي: ١ـ واجب الوجود. ٢ـ ممكن الوجود. ٣ـ ممتنع الوجود. ٤ـ واجب الوجود بالذات. ٥ـ واجب الوجود بالغير. ٦ـ ممكن الوجود بالذات. ٧ـ ممكن الوجود بالغير. ٨ـ ممتنع الوجود بالذات. ٩ـ ممتنع الوجود بالغير.

(٣) «المفهومات العقلية الّتي هي موادّ العقود على أسلوب آخر، حيث إنّ كلاً من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادئ الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير. ثمّ، العقل بعد التدبّر فيها يحكم بأنّ الإمكان لا يكون بالغير، بل بالذات وبالقياس إلى الغير، فسقط من الاحتمالات التسعة واحد، فبقي المتحقّقة منها ثمانية اعتبارات». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٥٤ـ١٥٩).

ثانياً ـ اعتبر أنَّه:

أ ـ لا يعرض الإمكان للواجب القيّوم بالقياس إلى شيء من الوجودات الممكنة، بل يعرض له بواسطة القياس إلى المفروض واجباً آخر، كما مع القياس إلى ما فرض من مجعولات واجب آخر.

ب ـ يعرض الإمكان لموجودات ممكنة بعضها مقيسٌ إلى بعض.

ج ـ يعرض الإمكان للمعدومات الممكنة.

د ـ يعرض الإمكان للموجود الممكن مقيساً إلى المعدوم الممكن، أو بالعكس. واستنتج المصنّف: كلّ الموارد المذكورة بشرط أن لا يكون بين المقيس والمقيس إليه علاقة علّية أو معلوليّة، وبهذا يعرض لأمور ممتنعة بالذات بالقياس إلى أعدام أشياء ممكنة بالذات، وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية بينها[١].

ثالثاً ـ ذكر تنبيهاً لإكمال البحث، وهو: «وأمّا في طريقتنا، فسيلوح لك ما فيه إن كنت من أهل الطريق. ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعلّة وبالقياس إليها جميعاً، بخلاف العلّة، فإنَّها واجبة بالقياس إلى المعلول لا به. وكذا كلّ واحد من معلولَي علّة واحدة نظراً إلى الآخر.

والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير. والامتناع بالقياس إلى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير، وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلّة، أو عدمه بالنسبة إلى وجودها، ويفترق عنه بالتحقّق في عكس هاتين الصورتين، وفي عدم أحد معلولي علّة واحدة بالقياس إلى وجود الآخر، أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر.

والإمكان الخاصّ بالقياس إلى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجوداً وعدماً حين ما يلحظ مقيساً إليه، وهذا إنَّما يتحقّق في

(١) اللام بمعنى «عند» كقوله سبحانه: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (سورة الإسراء، آية ٧٨).

الأشياء الّتي لا تكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلّية والمعلولية، أو الاتّفاق في معلولية علّة واحدة»[١].

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«للموجود الممكن اعتباران:

أحدهما: اعتباره ماهيّةَ موجود منفصل الوجود عن غيره، وحينئذ إذا نسب إلى الواجب تعالى كان سائر ما له دخل في وجوده من الوسائط عللاً وشرائط ومعدّات له، وكان المجموع المحصّل منها، ومن الواجب علّة تامّة موجبة لوجوده.

ثانيهما: اعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لا يتحقّق إلاّ بتحقّقها، بأن يكون اسم زيد مثلاً علماً للإنسان الّذي ولده عمرو وفاطمة وفي زمان كذا ومكان كذا، وهكذا، وحينئذ يرتبط وجوده بجميع السلسلة الطولية والعرضية، ويكون إيجاده هو إيجادها جميعاً. ويكون الواجب بهذا الاعتبار علّة تامّة له، والأبحاث الفلسفيّة إلاّ قليلاً منها مبتنية على الاعتبار الأول، ولازم ذلك أن يكون الممكن إنّما يتّصف بالوجوب بالقياس إذا نسب إلى علّته التامّة الموجبة أو إلى ما يشاركه في العلّة التامة، وأمّا في غير هذه الصورة فلا يتّصف إلاّ بالإمكان بالقياس. وأمّا الواجب فلا يتّصف بالقياس إلى ممكن إلاّ بالوجوب بالقياس، لتوقف وجوده على وجوده»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

أكمل الطباطبائي رأي المصنّف في عروض الإمكان على الواجب القيّوم واعتقد أنَّ الموجود الممكن له اعتباران:

الأول: اعتبار الموجود الممكن المرتبط إلى ماهيّة موجودة منفصلة الوجود عن غيره، وفي هذه الحالة إذا نسب الوجود إلى الواجب تعالى، كان سائر ما له دخل في وجوده من الوسائط عللاً وشرائط ومعدّاتٍ له، وعلى هذا كان المجموع المحصّل منها، ومن الواجب علّة تامّة موجبة لوجوده.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٦٠ـ ١٦١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٥٩، الهامش٢.

الثاني: اعتبار الموجود الممكن المرتبط إلى الوجود بغيره، بنحو لا يتحقّق إلاّ بتحقّقها، مثال على ذلك: اسم زيد علمٌ للإنسان الّذي ولده عمرو وفاطمة، وفي زمان معيّن وفي مكان معيّن. بهذا يرتبط وجوده بجميع السلسلة الطولية، والعرضية. ولذا يكون إيجاده هو إيجادها جميعاً، ويكون الواجب بهذا الاعتبار علّة تامّة له.

لكن قلّة من الأبحاث الفلسفيّة مبنيّة على الاعتبار الأول[1]؛ لأنَّ ذلك يُلزم بأن يكون الممكن متّصفاً بالوجوب بالقياس، لهذا:

أولاً ـ إذا قيس أيُّ شيء بعلّته التامّة، يعني جميع العلل وعوامله؛ يكون له وجوب بالقياس. وإذا قيس مع العلّة الناقصة يتّصف بالإمكان بالقياس.

ثانياً ـ لا يتّصف الواجب بالقياس بممكن إلاّ بالوجوب بالقياس، والدليل على ذلك، هو توقّف وجوده على وجوده وهذا محال.

٤ـ استدراك:

لقد حاول المصنّف والطباطبائي بيان عروض الإمكان للواجب القيّوم. لذلك نستطيع أن نقول:

أولاًـ صان الطباطبائي المسائل الفلسفية من العلوم الاعتبارية والخيالية كالشعر لإتقانها واستحكامها من الأمور الخيالية وغيرها. كما في استدلاله الأخير حينما يتحدث عن اعتبار ممكن الوجود حيث عرض فيه الكلمات والمفاهيم الفلسفية فقط، من دون استناد إلى الشعر وغيره.

ثانياً ـ إنَّ الإمكان هو أمر يتابع القانون العلّي والمعلولي، وإذا وجدت العلّة التامّة وجد المعلول ومن دون وجود العلة التامّة وضرورتها لا يوجد المعلول. مثلاً: ولادة زيد موقوف على زواج أبيه وأمّه. إذن يتابع الموجود الإمكاني من الضرورة والقانون العلّة والمعلول. وفي هذا المجال ذهب مرتضى مطهّري إلى: «إنَّ كل ممكن الوجود

---

(١) اعتبار ممكن الوجود، وهو ماهيّة موجودٍ منفصل الوجود عن غيره، وفي هذه الحالة إذا نسب إلى الواجب تعالى، كان سائر ما له دخل في وجوده من الوسائط عللاً، وشرائط،=ــ ـ = ومعدّات له، وعلى هذا كان المجموع المحصّل منها، ومن الواجب علّة تامّة موجبة لوجوده.

يكتسب الضرورة من علّته والّذي هو من جهة مرتبط بالعلّة والمعلول، ومن جهة أُخرى بالضرورة والإمكانـ يطبع النظام الفكري بشأن العالم بطابع مخصوص، وهو أنَّ هذا النظام ضروري وحتمي لا يتخلف»[١].

ثالثاً- نسبة الوجود والإمكان كنسبة العلة التامّة والعلة الناقصة. حيث يعرض الإمكان على واجب الوجود بالغير كما صرح به الطباطبائي، ولكن هذا العروض لواجب الوجود يكون بالذات، فلا يتحقق ممكن الوجود حتى يصبح واجباً للوجود، بل وجوده لذاته بذاته.

(١) مطهّري، مرتضى: مدخل إلى العلوم الإسلامية، نور المصطفى، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ.ق/ ٢٠٠٧م، ص١٥٧.

المبحث الرابع

الإمكان يستحيل أن يكون بالغير (اتّصاف الوجوب أو الامتناع بالغير بالإمكان)

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

أولاًـ قام الشيرازي بتوضيح المسائل الثلاث في ابتداء الفصل التاسع من المنهج الثاني في الجزء الأول، ص١٦١، الأسفار العقليةالأربعة، وهي:

أ ـ الإمكان هو أمر سلبي، ومعاني الإيجابي خارجة عن ذاته.

ب ـ لزوم الإمكان للماهيّة؛ بمعنى صحّة انتزاعه عن الماهيّة.

ج ـ تتّصف الماهيّة على الإمكان بجهة موجبة السالبة المحمولة.

ثانياًـ في تَتِمَّة كلامه في هذا المبحث، استدلّ بأنّه:

أ ـ إذا فرض كل من الوجوب أو الامتناع أن يكون بالغيرـ يعني اتّصاف الذات بالإمكان الذاتيـ فهو غير صحيح؛ لأنَّ كليهما عبارة عن لا اقتضاء ذات الّذي هو إحدى ضرورتينـ لا اقتضاء سلب كليهماـ على هذا فصل بينهما؛ لأنَّ الأول هو سلب تحصيلي لا سلب إيجابي، أو عدول عن الإيجاب، والثاني أن يكون الإيجاب لأحدهما.

ب ـ بهذا السلب البسيط التحصيلي وبحسب ذاته لا يحتاج إلى اقتضاء تلك الذات

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج١، ص١٦٢ـ ١٦٥.

الّتي معه، بل يكفي له عدم الاقتضاء مطلقاً. واستنتج المصنّف أنّه ليس الإمكان من لوازم الماهيّات[١]، بل إنّما لكون كفاية الماهيّة في صدقه على الإمكان، لا بسبب المقتضي، ولا على اقتضاءٍ.

ج ـ يثبت تساوي طرفَي الوجود والعدم في العقل فقط؛ بسبب أنَّ ذات الإمكان تكون لا موجوداً ولا معدوماً في الخارج.

د ـ أو جواز إيجاب سلب الضرورتين عن ماهيّتهما، بحسب حكم العقل، وهو من لوازم الماهيّات، بالمعنى الشائع فيها. لكن لم تكن حقيقة الإمكان شيئاً منهما، كما أنَّ البرهان يثبته حينئذ؛ بل أشدّ في عدم التحصّل، وأوكد صرافة في القوّة والفاقة.ـ

٢ـ تعليق الطباطبائي:

يرد عليه بقوله: «أولاً ـ إنَّ كون حقيقة الإمكان هو السلب ـ والسلب رفع النسبة لا نسبة الرفع ـ يوجب أن لا يكون الإمكان جهة أو مادّة في قبال الوجوب والامتناع بمعنى كيفيّة النسبة، إذ لا نسبة هناك ولا كيفيّة.

وثانياً ـ إنَّ الإمكان هو مجموع السلبين، والسلبان لا يكونان سلباً واحداً. وعلى هذا لا يقابل الوجوب والامتناع ولكلّ منهما وحدة في نفسه، إلاّ أنّه يمكن أن يعدّ لازماً للماهيّة بأيّ معنى أخذ الإمكان.

وثالثاً ـ أنّه ينافي ما ذكره في أوائل الفصل السابق: إنَّ الإمكان حقيقته إيجاب السلب لا سلب الإيجاب. حيث قال: «وحمل الإمكان على الماهيّة كنظيريه من قبيل الثاني دون الأول»[٢]. والّذي ينبغي أن يقال في المقام: هو أنَّ الماهيّة من حيث هي مسلوب عنها كلّ من الضرورتين بالسّلب البسيط المحصّل، وهذان سلبان ليس فيهما حكم ولا جهة أصلاً، ثمّ إنَّ للعقل أن يبدل كلّ قضيّة سالبة موجودة الموضوع إلى موجبة معدولة المحمول، فيقول: إنَّ الماهيّة من حيث هي، مسلوب عنها الضرورتان، وهذه القضيّة تحكي عن السالبتين المذكورتين، والحمل فيها حمل شائع لا حمل

(١) بمعنى المصطلح شائع في لوازم.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٥٥ـ١٥٦.

أوّلي. وعند ذلك يتحقّق الإمكان وهو سلب الضرورتين باعتبار أنّه ثابت وموجب للماهيّة، لا باعتبار أنّه رفع للضرورتين، فيكون معنى ثبوتيّاً بوجه ويحتاج إلى علّة، وإذ ليس غير الماهيّة فهي علّته، فهو للماهيّة باقتضاء منها. وبهذا تندفع الإشكالات الثلاثة الّتي أوردناها. وأمّا إشكال اجتماع الإمكان باقتضاء من الماهيّة مع الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير ـ أعني التنافي بين هاتين القضيتين: «الماهيّة في ذاتها مقتضيّة لسلب الضرورتين»، و«الماهيّة بالغير مقتضية لضرورة أحد الطرفين» ـ، فالجواب عنه أنَّ القضايا إنَّما تتنافى من ناحية المصداق دون المفهوم وهو ظاهر. ومطابق القضيّة الأُولى هو الماهيّة من حيث هي، وليس هناك إلاّ السلب، ولا حكم إلاّ جهة اللااقتضاء، ومطابق القضّية الثانيّة هو الماهيّة من حيث وجود علّتها معها، وهناك حكم ولا منافاة، لأنَّ الوجوب بالغير يردّ على الماهيّة ولا حكم معها ولا اقتضاء»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

أولاً ـ رفض الطباطبائي رأي الشيرازي[2]، وقدّم نظرات جديدة، وهي:

أ ـ حقيقة الإمكان هي السلب ـ والسلب هو رفع النسبة لا نسبة الرفع ـ بهذا يجب أن لا يكون الإمكان جهة أو مادّة في قبال الوجوب والامتناع بمعنى كيفيّة النسبة، إذ لا نسبة هناك، ولا كيفيّة أيضاً.

ويعتبر أن يكون إمكان السلب محضاً، ويكون بشكل سالبة بسيطة، أي السلب التحصيلي، والسلب التحصيلي هو عدم النسبة بين الموضوع والمحمول.

ب ـ الإمكان عبارة عن السلبين، وهما لا يكونان سلباً واحداً.

على هذا، أولاً ـ الإمكان ليس مقابل الوجوب والامتناع؛ بل لكلّ منهما وحدة في نفسه، إلاّ أنّه يمكن أن يعدّ لازماً للماهيّة.

ثانياً ـ كما ردّ الطباطبائي قول الشيرازي السابق، أي: «وحمل الإمكان كنظيريه

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٣، الهامش١.

(٢) أي المسائل الثلاث: ١ـ الإمكان هو أمر سلبي؛ ومعاني الإيجابي خارجة عن ذاته. ٢ـ لزوم الإمكان للماهيّة؛ بمعنى صحّة انتزاعه عن الماهيّة. ٣ـ تتّصف الماهيّة على الإمكان بجهة موجبة السالبة المحمولة.

على الماهيّة من قبيل الثاني دون الأول»[١]. لأنَّ حقيقة الإمكان هي إيجاب السلب لا سلب الإيجاب. وذهب الطباطبائي إلى أنَّه كان ينبغي على المصنّف أن يقول: «هو أنَّ الماهيّة من حيث هي مسلوب عنها كلّ من الضرورتين بالسلب البسيط المحصّل، وهذان سلبان ليس فيهما حكم ولا جهة أصلاً، ثمّ إنَّ للعقل أن يبدل كلّ قضيّة سالبة موجودة الموضوع إلى موجبة معدولة المحمول، فيقول: إنَّ الماهيّة من حيث هي، مسلوب عنها الضرورتان، وهذه القضيّة تحكي عن السالبتين المذكورتين، والحمل فيها حمل شائع لا حمل أوّلي»[٢].

وعلى هذا يتحقق الإمكان وهو سلب الضرورتين، لكن باعتبار أنَّه ثابت، وموجب للماهيّة، لا باعتبار أنَّه رفع للضرورتين. واستنتج الطباطبائي أن يكون الإمكان بهذا المعنى ثبوتاً بوجه، لكن يحتاج إلى علّة، كما ليس غير الماهيّة فهي علّته، وهو للماهيّة باقتضاء منها. وعلى هذا الاستدلال اندفعت الإشكالات الثلاثة[٣].

ثالثاً ـ أجاب الطباطبائي عن إشكال اجتماع الإمكان باقتضاء من الماهيّة مع الوجوب بالغير، أو الامتناع بالغير، يعني التنافي بين القضيتين المذكورتين[٤] أي:

أ ـ تتنافى القضايا من جانب المصداق فقط من دون المفهوم وهو واضح. وعلى القضيّة الأُولى[٥] هو «المصداق» الماهيّة من حيث هي، وليس هناك إلاَّ السلب، كما ليس حكم فيه إلاَّ بجهة اللاَّاقتضاء.

ب ـ وعلى أساس القضيّة الثانية[٦] هي الماهيّة من حيث وجود علّتها معها، ولذا هناك حكم ولا يوجد منافاة وفرق؛ لأنَّ الوجوب بالغير يرد على الماهيّة، كما لا حكمَ معها ولا اقتضاء أيضاً.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٥٥ـ١٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٣، الهامش١.

(٣) ١ـ الإمكان هو أمر سلبي؛ ومعاني الإيجابي خارجة عن ذاته. ٢ـ لزوم الإمكان للماهيّة؛ بمعنى صحّة انتزاعه عن الماهيّة. ٣ـ تتّصف الماهيّة على الإمكان بجهة موجبة السالبة المحمولة.

(٤) ١ـ الماهيّة في ذاتها مقتضيّة لسلب الضرورتين. ٢ـ الماهيّة بالغير مقتضية لضرورة أحد الطرفين.

(٥) الماهيّة في ذاتها مقتضيّة لسلب الضرورتين.

(٦) الماهيّة بالغير مقتضية لضرورة أحد الطرفين.

٤ـ استدراك:

المراد من السالبة في الإمكان هو السالبة البسيطة، وهي خارج من المحمول وليست لها النسبة سواء كانت السلبية أو الإيجابية. كقولنا: «زيد ليس يوجد عالماً» تصدق على زيد حينما يكون طفلاً، وحينما يكون كهلاً غير عالم. كذلك الموجبة البسيطة إنَّما يصدق محمولها على موضوعها في وقت يوجد فيه المحمول، وهي تكذب على زيد في حال كهولته، إذا كان غير عالم، وفي حال طفولته.

وأمّا السلب في قول الطباطبائي، فهو:

أولاًـ اعتبر أنَّ اتّصاف الماهيّة بالإمكان كاتّصاف الأعمى بالجهل، وبهذا الإمكان هو سلب مضاف وليس سلباً محضاً، كما يكون اتّصاف الماهية بالإمكان من ناحية الإيجاب العدولي، لا السلب التحصيلي. نقول الإمكان هو السلب البسيط أو الإيجاب البسيط.

ثانياًـ المراد من الإمكان هو الإمكان المحض، وعلى أساس تعريف الإمكان عند الطباطبائي[1] لا يكون له النسبة والقضيّة، والجهة أو المادة. لأنَّه القوّة المحضة أو الاستعداد المحض إذا وُجدت العلة التامّة يوجد، وإذا لم توجد العلة التامّة يكون في حالة الاستعداد والقوة.

---

(١) حقيقة الإمكان هو السلب ـ والسلب رفع النسبة لا نسبة الرفع ـ على هذا يوجب أن لايكون الإمكان جهة أو مادّة في قبال الوجوب والامتناع بمعنى كيفيّة النسبة، إذ لا نسبة هناك، ولا كيفيّة. ويقول الطباطبائي: إذ أن كون الإمكان السلب محضاً، يبدو بشكل سالبة بسيطة، أي السلب التحصيلي، وهو عدم النسبة بين الموضوع والمحمول.

المبحث الخامس

الممكن أن يكون مستلزماً للممتنع بالذات

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

نقد الشيرازي رأي بعض الفلاسفة الّذين ذهبوا إلى الملازمة بين الممكن والممتنع، وحكموا بأنَّ: أيّ شيء وقوعه لازم، يكون ممتنعاً ذاتيّا في الواقع، فهو محال ذاتيّ.

وعلى ذلك قالوا: «إنَّ إمكان الملزوم من دون إمكان اللازم، يستلزم إمكان الملزوم من دون اللازم، وهو يصادم الملازمة بينهما»[2].

لذا قام المصنّف بالاستدلال وردّ عليهم:

أولاً ـ «وهذا لو صحّ لاستوجب نفي الملازمة بين الواجب والممكن، بل بين كلّ علّة موجبة مع معلولها؛ لأنَّ العلّة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقّق»[3].

ثانياً ـ «الإمكان بالقياس إلى الغير إنّما يتصوّر بين أشياء، ليست بينها علاقة الإيجاب والوجوب والإفاضة والاستفاضة، أي العلاقة الذاتيّة السببيّة والمسببيّة في الوجود والعدم»[4].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٩١ـ ١٩٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ص١٩١.

ثم ذكر أقوال بعض الفلاسفة، كالمحقق الطوسي والحكيم القدوسي في الأبحاث الإلهيّة.

وقدّم آراء جديدة في هذا المجال، وهي:

أولاً ـ «فلو فرض سببية السبب الأول شيئاً ممكناً لِتصحّ الملازمة بينها وبين المعلول الأول، نقلنا الكلام إلى الملازمة بين السببية والسبب الأول، لإمكانها ووجوبه؛ فإمّا أن يتسلسل الكلام في السببيّات أو يعود المحذور الأول. كيف وليس في الموجود الأول جهة إمكانيّة أصلاً، سواءً كان بحسب الذات أو بحسب كمال الذات أو بحسب خيراته الإضافيّة ورشحاته الإفاضيّة؟!»[1].

ثانياً ـ المعلول، له ماهيّة إمكانيّة، لكن الوجود مستفاد من الواجب، بهذا يتركّب بهويّة العينيّة من أمرين شبيهين بالمادّة والصورة، أحدهما محض الفاقة والقوّة والبطون والإمكان، والآخر محض الاستغناء والفعليّة والظهور والوجوب المنسوب إليها.

ثالثاً ـ معنى الإمكان في الوجود الممكن يختلف مع معناه في الماهيّة؛ لأنَّ المعنى الأول يجامع الضرورة الذاتيّة، بل عينها، والثاني ينافيها.

رابعاً ـ توصل الشيرازي إلى: أنَّ المعلول الأول[2] إن اعتبر ماهيّته عبارة عن مرتبة قصوره عن الحقّ الأول سبحانه وتعالى، وخصوصيّة تعيّنه المصحوب بهما الإمكان التعملي؛ فذلك لأنَّ أحكام الوجود غالبة هنالك.

فعدم المعلول الأول ممكن بهذا الاعتبار، بل حال عدمه كحال وجوده أزلاً وأبداً من هذا الاعتبار، بحسب ماهيّته ما شمّ رائحة شيء من الوجود والعدم؛ لأنّه ليس شيء منهما عين ماهيّة ولا جزء ماهيّة؛ لأنَّ الماهيّة ليست من حيث إلاّ هي. وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثيّة، لعدم الارتباط بين عدم ماهيّة المعلول الأول، والواجب من هذه الحيثيّة.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٩٢.

(٢) من حيث ماهيّة ما شمّ رائحة الوجود والعدم، ومن حيث وجوده يجب وجوده بالغير.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«منشأ الإشكال كان من جهة أنَّ هناك امتناعاً بالغير، ومن الضروري أنَّه ينتهي إلى الامتناع بالذات، وليس الممتنع بالغير إلاَّ الممكن بالذّات فقط، فهو المستلزم للممتنع بالذات، فمن الجائز أن يستلزم الممكن بالذات محالاً، ويتفرع عليه بطلان قياس الخلف، وهو الاستدلال من امتناع اللازم على امتناع الملزوم، وهو ظاهر. ومحصّل ما أجاب المصنّف به هو أنَّ الملزوم الّذي يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن الّتي هي الماهيّة، وعدم الممكن ليس بممكن لعدم استواء نسبته إلى الوجود والعدم، لكون نسبته إلى العدم بالوجوب وإلى الوجود بالامتناع، فالإشكال مرفوع، وقياس الخلف لا غبار عليه»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

استشكل الطباطبائي على استدلال الشيرازي في هذا المبحث وقدّم رأيه الجديد، وهو:

أولاً ـ اعتبر أساس الإشكال ومنشأه في الاستدلال المذكور عبارة عن بيان: «امتناعاً بالغير» فقط، ومن الضروري أن يبدّله إلى الامتناع بالذات؛ لأنَّ الممتنع بالغير غير موجود إلاَّ الممكن بالذات. والممكن بالذات هو مستلزم للممتنع بالذات، لذا بحسب تعبير الطباطبائي، من المستحيل أن يكون الممكن بالذات مستلزماً للممتنع بالغير. وبهذا يتفرّع عنه بطلان قياس الخلف. ومن الواضح أنَّ قياس الخلف هو الاستدلال من امتناع اللازم على امتناع الملزوم.

ثانياً ـ أشار الطباطبائي إلى محصّل ما أجاب به المصنّف[2] وفسّره: بأنَّ الملزوم الّذي يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن الّتي هي الماهيّة، وعدم الممكن ليس بممكن لأجل عدم استواء نسبته إلى الوجود والعدم؛ لكون نسبته إلى العدم بالوجوب وإلى الوجود بالامتناع. وبهذا يرتفع الإشكال، ولا بأس بنسبة قياس الخلف.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٩٢، الهامش٢.

(٢) «إنَّ المعلول الأول إن اعتبر ماهيّته الّتي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الأتمّ وخصوصيّته تعيّنه المصحوب لشوب الظلمة والعدم ـ وإن كان مستوراً عند ضياء كبرياء الأول ومقهوراً تحت شعاع نور الأزل ـ فعدمه ممكن بهذا الاعتبار؛ بل حال عدمه كحال وجوده أزلاً وأبداً من تلك الجهة، ما شمّ رائحة شيء منهما بحسب ماهيّته من حيث هي هي، وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية، لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية.» (المصدر السابق، ص١٩٣).

٤ـ استدراك:

ناقش الطباطبائي رأي الشيرازي حول «الممكن أن يكون مستلزماً ـ للممتنع بالذات». وعرض رأيه بما سبق آنفاً. وفي إكمال وإتمامها، هذه المناقشة نقول:

أولاً ـ ينقسم الإمكان إلى قسمين: ممكن بالذات وممكن بالقياس، فأمّا الممكن بالغير فإنَّه غير موجود؛ لأنَّه غير معقول. والمراد من الممكن في هذا المبحث وهو ممكن الوجود بالذات يعني لو لاحظنا الذات من حيث هي، فليست ضرورية الوجود[١]، ولا ضرورية العدم. لو فرضنا كائناً معيناً، فهذا الكائن لا الوجود ضروري له ولا العدم ضروري له، أي أنَّه يمكن أن يوجد ويمكن أن يكون معدوماً، لهذا وجوده متوقف على وجود علته، وعدمه متوقف على عدم علته.

الممتنع بالذات هو مقابل الواجب بالذات أي أنَّ الذات يمتنع وجودها. بعبارة أُخرى العدم ضروري لهذه الذات كشريك الباري بمعنى عدمه ضروري لذات الباري. في النتيجة من الممكن أن يقال الممكن بالذات يكون مستلزماً للممتنع بالذات. حيث صرّح به الطباطبائي حينما قال: «وليس الممتنع بالغير إلاَّ الممكن بالذّات فقط، فهو المستلزم للممتنع بالذات. إنَّ الملزوم الّذي يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن الّتي هي الماهيّة، وعدم الممكن ليس بممكن لعدم استواء نسبته إلى الوجود والعدم، لكون نسبته إلى العدم بالوجوب وإلى الوجود بالامتناع»[٢].

ثانياً ـ طرح المصنّف الملازمة بين الممكن والممتنع بالذات على أساس أصالة الوجود، بغض النظر عن صحة الاستدلال أو عدم صحته، وهذا من ثمراتها، لكن إذا أردنا أن نستدل بهما على أساس أصالة الماهيّة فهذا مستحيل في هذا المقام. حيث يقول السبزواري في هذا السياق: «هذا أيضاً من الشواهد على أصالة الوجود في التحقيق وكذا في الجعل وأمّا القائلون بأصالة الماهية فلا يخرجون عن عهدة الجواب»[٣].

---

(١) أي: الوجود ليس ضرورياً لها.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٩٢، الهامش٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٣، الهامش١.

الفصل الثاني

إنَّ العلّة بحاجة إلى العلّة، وبعض صفات الممكن والوجود

- تمهيد:
- المبحث الأول: بطلان الاتّفاق.
- المبحث الثاني: كيفيّة احتياج عدم الممكن إلى السبب (أي عقد الثالث، وحلّه من عقود وانحلالات).
- المبحث الثالث: كلّ ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين.
- المبحث الرابع: المواد الثلاث (اشتراك لفظ الوجود بين مفهومات).
- المبحث الخامس: نقاوة أحكام الوجود.

تمهيد

تضمّن هذا الفصل خمسة مباحث.

تطرقنا في المبحث الأول لبطلان نظرية الاتّفاق؛ لأنَّ نظرية الاتّفاق تنافي ضرورة العلم والتحولات العلمية والصناعية، كما سنثبته في مناحي هذا المبحث، بل تنافي كافة نشاطات الفعل والإنفعال في العالم سواء كانت مادية أو غير مادية، إنسانية أو غير إنسانية، وسنتعرض إلى منشأ هذه النظرية وكذلك مناقشة الطباطبائي للعلة والمعلول. أما المبحث الثاني فقد خصص لكيفيّة احتياج عدم الممكن إلى السبب. وتعرض المبحث الثالث إلى أنَّ كلّ ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين (الإشكال الأول الوجود الذهني). أما المبحث الرابع فناقش المواد الثلاث (اشتراك لفظ الوجود، ومراتبه). ووقف المبحث الخامس عند نقاوة أحكام الوجود. إذن بدأنا بدراسة وتحليل المصنّف في مباحث مذكورة، ثمّ ذكرنا مناقشات الطباطبائي وآراءَه. في نهاية هذه المقارنة وصلنا إلى:

أ ـ سبعة إبداعات. ب ـ أربعة اشتراكات. ج ـ ستة استدراكات جديدة.

المبحث الأول

بطلان الاتّفاق[١]

١ـ خلاصة مقالة[٢] الشيرازي:

ذكر الشيرازي عدّة آراء للمتقدّمين من الفلاسفة، في مجال حاجة العلّة إلى العلّة[٣]، ـ وكانوا قد حاولوا إبطال أصل العلّية ـ لكن، رفض المصنّف آراءَهم، وعقودهم، ومنها رأي أنباذقلس[٤]. وبعد ذلك، قدّم رأيه تحت عنوان: «عقود وانحلالات، وأنّ للقائلين بالاتّفاق متمسّكات»[٥].

ثمّ ناقش العقود المذكورة ومنها العقد الأول الّذي أورده لأجل إبطال أصل العلّية على النحو التالي:

أولاً ـ إذا فرض تأثير العلّة في المعلول «الأشياء» وهو إمّا بالإيجاد أو بالعدم. بعبارة أُخرى إمّا في حال الوجود أو حال العدم. في الوجه الأول تحصيل الحاصل، وأمّا في الوجه الثاني فجمع بين المتناقضين.

---

(١) أي عقد الأول وحلّه من عقود وانحلالات. هذا المبحث يرتبط بعلّة الحاجة إلى العلّة، وهي الإمكان في الماهيّة.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢١١ـ ٢١٥.

(٣) أي: إنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان في الماهيّات والقصور في الوجودات.

(٤) قول الشيرازي: «وطائفة ممّن تأخر عنهم اغترّوا بظاهر أقاويلهم واعتقدوها تقليداً لأجل اعتقادهم بالقائل، وصرّحوا القول (انباذ قلس) بالاتّفاق وضلّوا ضلالاً بعيداً، ولم يعلموا أنّ المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف، وأنّ الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ، فإنّ الاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢١١).

(٥) المصدر السابق، ص٢١٢ـ ٢١٣.

أي يكون المعلول موجوداً وتريد العلّة إيجاده، يستلزم تحصيل الحاصل. وإذا قُصد عدمه فذلك يستلزم الجمع بين نقيضين.

وبالنتيجة تأثير العلّة في المعلول في كليهما باطل، وأصل العلّية مستحيل.

أمّا جواب المصنّف فهو:

أ ـ أن يكون فرق بين أخذ الأثر واعتباره في زمان الحصول، وأخذ الأثر واعتباره بشرط الحصول؛ لأنَّ الحصول في الأول «أي أخذ الأثر واعتباره في زمان الحصول»، هو ظرف. وفي الثاني «أي أخذ الأثر واعتباره بشرط الحصول»، هو سبب وشرط، لذا لا يوجد أيّ استحالة في المورد الأول، بل هو بعينه شأن المؤثر ـ بما هو مؤثر ـ مع أثره؛ لأنَّ كلّ علّةٍ مؤثّرةٍ ومع معلولها زماناً أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود.

ب ـ أنَّ كلّ علّة مؤثّرة، لكن تؤثّر في معلولها في وقت الحصول، من حيث هو هو، لا بما هو حاصل، حتى يلزم المشكل والمحذور الأول حينئذٍ، وأيضاً لا بما ليس بحاصل حتّى يلزم المشكل الثاني.

في النتيجة: تأثير العلّة في حال الحصول حاصل بنفس ذلك التأثير، لكن ذلك تحصيل حاصل بنفسه لا بتحصيل غيره، وهذا ممكن وليس مستحيلاً.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«سيأتي في مباحث العلّة والمعلول أنَّ القول بالاتّفاق ينافي إثبات الضرورة في الوجود، ولا يتمّ إلاّ مع إنكار الوجوب والامتناع، إذ لو كان هناك رابطة ضروريّة، كان المربوط بها معلولاً للمربوط إليها وبطل الاتفاق. فالتجاؤهم إلى القياس واستدلالهم؛ بمثل استحالة تحصيل الحاصل، واستحالة اجتماع النقيضين غفلة عن ذلك»[1].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢١١، الهامش٢.

٣ـ إبداع الطباطبائي:

رفض الطباطبائي قول انباذ قلس «أي قوله بالاتّفاق»[١]، كما نقد استدلال الشيرازي في جواب القول بالاتّفاق، كذلك نقده النوري[٢]، وقدّم الطباطبائي رأيه على النحو الآتي:

أولاً ـ أنَّ القول بالاتّفاق ينافي إثبات الضرورة في الوجود.

ثانياً ـ لا يتمّ ذلك القول إلاّ مع إنكار الوجوب والامتناع حينئذٍ.

ثالثاً ـ إذ لو فُرض أن يكون هناك رابطة ضروريّة، يكون المربوط بها معلولاً لأجل المربوط إليها، وعلى هذا بطل الاتّفاق.

رابعاً ـ اللجوء إلى القياس، وإقامة الاستدلال كمثل استحالة تحصيل الحاصل، واستحالة اجتماع النقيضين[٣]، ويبدو غفلته عن ذلك[٤].

على ذلك استكمل الطباطبائي مباحث متعلقة بالعلّة والمعلول.

٤ـ استدراك:

لقد نظرنا في مناقشة الشيرازي والطباطبائي حول العلّة والمعلول ووجدنا الأمور الآتية:

أولاً ـ العلة والمعلول هما من التوليدات الذهنية التي يدركها العقل من خلال إدراكه روابط الأشياء الخارجية، وهي تكون في المرحلة الثالثة لـ«قاعدة عمليات

(١) المصدر السابق، ص٢١٠ـ ٢١١.

(٢) يقول النوري: «يمكن أن يوجه ويقال إنَّ وجود العالم بالاتفاق أي بالعرض لا بالذات والحقيقة، وإليه يرجع الأمر كلّه ألا إلى اللّه تصير الأمور كلّ شيء هالك إلاّ وجهه يا من هو يا من ليس هو إلاّ هو ألا كلّ شيء ما خلا اللّه باطل». (المصدر السابق، ص٢١٠، الهامش٣).

(٣) أي: استدلال الشيرازي: «إنَّ وجود الأشياء لو كان بتأثير العلّة فيها، لكان تأثيرها إمّا حال وجود الأثر أو حال عدمه؛ والأول تحصيل الحاصل، والثاني جمع بين المتناقضين». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢١١).

(٤) يعني: إنَّ القول بالاتفاق، ينافي إثبات الضرورة في الوجود، ولا يتم إلاّ مع إنكار الوجوب والامتناع، إذ لو كان هناك رابطة ضروريّة، كان المربوط بها معلولاً للمربوط إليها وبطل الاتفاق.

الإحساس والإدراك». حيث كان الكلام في العلة والمعلول وهو من أقدم المباحث الفلسفية في تاريخ الحياة الفكرية للإنسان. وتبعاً لهذا الشعور، كشف الإنسان روابط بين الأشياء والموجودات في العالم، وأصبح يتكامل يوماً بعد يوم إلى الآن، ومازال مستمراً إلى الأبد. وهذا أمر عقلي محض والعقل لا يقبل وجود أي شيء من دون سبب وعلّة. وإذا قبلنا الاتّفاق يلزم من هذا القبول عدم ضرورة وجود العلة سواء كانت العلة فاعلية أو صورية أو مادّية أوغائية، وهذا مستحيل وغير معقول وغير علمي.

ثانياً ـ أنَّ نظرية الاتّفاق تنافي ضرورة العلم والتحولات العلمية والصناعية، بل تنافي كافة نشاطات الفعل والإنفعال في العالم سواء كانت مادية أو غير مادية، إنسانية أو غير إنسانية.

ثالثاً ـ منشأ هذه النظرية هو الوهم والخيال لا العقل والإدراك.

رابعاً ـ لا يندرج (الاتفاق) في الأمور الإمكانية، وفي الماهيات؛ لأنَّ الإمكان هو أمر معقول لكن بنحو لا الاقتضاء، وإذا وجدت العلة يوجد وإذا لم توجد لم يوجد؛ بما أنَّ (الاتفاق) وهو بمعنى وجود الشي من دون أي علّة، وهذا باطل تماماً. وحينما يقولون في العرف العام هذا أمر اتفاقي، مثلاً رأينا أستاذنا صدفة في مكان هذا؛ ليس الصدفة؛ لأنَّ الأستاذ كان أراد أن يذهب إلى ذلك المكان وذهب هناك من دون علمنا به، ونحن سميناه الاتفاق، واستعملنا لفظ الاتّفاق أو الصدفة بنحو من المجاز، وهو مسامحة، ومن نظر العقل باطل. وأمّا الماهيّة فهي ليست بشرط الوجود أو بشرط العدم، بل هي لا بشرط، وموجودة باعتبار الوجود لا بنفسها. حيث الاتّفاق ليس له وجود. ونستطيع أن نقول: إنَّ الاتّفاق هو صورة وهمية صرف وتصديقها محال، وهو ممتنع وجوداً. مثاله: لو فرضنا أن قطع السيارة مفككّة ومبعثرة في مكان، بقيت مبعثرة مائة عام أو أكثر أو أقل فلا يمكن أن تتركّب هذه القطع مع بعضها؛ لتصبح سيارة وحدها، وتتحرك وحدها دون أن يقوم بتركيبها مركّب أو تتوفر علتها التامة، وهذا مستحيل عقلاً لا عرفاً ومجازاً. يقول الفارابي:

«إنَّ الاتّفاق لا يدخل ضمن التمييز العقلي للفعل الأخلاقي، بل على العكس قد يجرّ على نفسه رداءة التمييز»[١].

ومن البديهي أنَّ الاتّفاق ينافي نظام العلية والمعلولية في كل الشؤون المادية والمعنوية والتجريبيات العلمية وبيان إنكار المسلمات الوجودية في العالم.

كما اعتبر الشيرازي أنَّ آراء المتقدّمين من الفلاسفة وعقودهم، ومنها رأي أنباذقلس حول الاتّفاق باطلة، بما أنَّ قانون العلّية هو أصل فطري، كما تجري هذه الأصالة في النفوس الحيوانية. على هذا هو بديهي عند عقل الإنسان، ولا سبيل إلى إثباته أو نفيه أبداً.

وفي هذا السياق صرح الطباطبائي في تعليقه حينما قال: «إنَّ القول بالاتّفاق ينافي إثبات الضرورة في الوجود، ولا يتمّ إلاَّ مع إنكار الوجوب والامتناع»[٢].

---

(١) الفارابي، محمّد (أبو نصر محمّد بن محمّد الفارابي): **الأعمال الفلسفية**، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص٢٦٧.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢١١، الهامش٢.

المبحث الثاني

كيفيّة احتياج عدم الممكن إلى السبب
(أي العقد الثالث وحلّه من عقود وانحلالات)

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

من المعلوم أنَّ هذا المبحث هو العقد الثالث وحلّه من عقود وانحلالات، في امتداد المبحث السابق، ويتابع البحث الّذي كان طرحه الشيرازي ضمن القياس الاستثنائي، وهو:

١ـ إذا كان الممكن بلحاظ الوجود محتاجاً إلى سبب فلا بدّ بلحاظ العدم أن يكون محتاجاً إلى سبب أيضاً؛ وإذا كان التالي «أي حاجة الممكن إلى العلّة» باطلاً، فالمقدّم «أي حاجة الممكن إلى سبب وجودي» يكون باطلاً، وإذا كان التالي صحيحاً، فالمقدّم يكون صحيحاً أيضاً؛ لأنَّ نسبة الممكن إلى العدم تكون مساوية لنسبة الممكن للوجود.

٢ـ عدم الممكن ليس نفياً محضاً، إذ إنَّه عندما يتصوّر العقل ماهيّة الممكن ويضاف إليها معنى الوجود والعدم، فإنَّه يجدها بلحاظ ذاتها خالية عن «التحصّل واللاتحصّل»، سواء بحسب الذهن أو بحسب الخارج.

٣ـ بداية يتصوّر العقل ماهيّة الممكن، ثمّ يضيف إليها مفهومَي العدم والوجود بسبب تصوّر وجود العلّة أو تصوّر عدمها (أي البرهان اللمّي)، كما يلاحظ العقل أنَّ

(١) المصدر السابق، ص٢١٥ـ٢١٧.

وجود الآثار المترتّبة على الشيء هو الدالّ على وجودها أو عدمها الدال على عدمه (أي البرهان الإنّي).

٤ـ مرجِّح العدم كمرجِّح الوجود، إلاَّ ما له حظّ من الوجود.

٥ـ ليس الامتياز بين الأعدام بما هي أعدام (أي ممتنع)، إلاَّ بحسب مفهوماتها العقليّة، وصورها الذهنيّة.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«حقيقة الإشكال أنَّ القول بأصالة الوجود يوجب بطلان جميع القضايا، الّتي لا هي ذات مطابق في الوجود الخارجي، ولا هي من القضايا الذهنيّة الّتي تطابق الأذهان بما هي أذهان. وذلك كقولنا: «عدم المعلول معلول لعدم العلّة»، فإنَّها قضية حقّة ثابتة، وإن لم يتعقّل في ذهن من الأذهان، وليست ممّا يطابق الخارج، إذ العدم باطل لا خارج له. ومحصّل جوابهم: أنَّ المطابق لهذه القضيّة وأمثالها من القضايا الحقّة هو نفس الأمر دون الخارج والذهن. وقد ذكروا أنَّ نفس الأمر أعمّ مطلقاً من الخارج، وأعمّ من وجه من الذهن. وذكروا في تفسير نفس الأمر أنَّ المراد به نفس الشيء، فقولنا: «الشيء حكمه كذا في نفس الأمر»، نعني به أنَّ الشيء في نفسه حكمه كذا، واللفظ من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر.

وفيه: أنَّ المراد بنفس الشيء إن كان وجوده الأصيل عاد المحذور رأساً، وإن كان ماهيّته المقابلة لوجوده عاد المحذور أيضاً، لبطلان ما سوى الوجود.

وذكر آخرون أنَّ المراد بالأمر عالم الأمر، وهو عقل كلّيّ مجرّد فيه صور جميع القضايا الحقّة.

وفيه: أنَّ هذه الصور المفروضة فيه إن كانت علوماً حضوريّة كانت عين الوجودات الخارجيّة، ومن المعلوم أنّه لا ينطبق عليها أمثال قولنا: «عدم المعلول معلول لعدم العلّة»، فالإشكال على حاله، وإن كانت علوماً حصوليّة لم تكن إلى فرضها حاجّة مع وجود الصور في أذهاننا علوماً حصوليّة، والإشكال مع ذلك على حاله.

والّذي ينبغي أن يقال: إنَّ الأصيل في الواقع هو الوجود الحقيقي وهو الموجود،

وله كلّ حكم حقيقيّ، والماهيّات لمّا كانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقلة توسّع العقل توسعاً اضطراريّاً إلى حمل الوجود على الماهيّة، ثمّ التصديق بلحوق أحكامها بها، وصار بذلك مفهوم الوجود والثبوت أعم محمولاً على حقيقة الوجود وعلى الماهيّة، ثمّ توسّع العقل توسّعاً اضطراريّاً ثانياً لحمل مطلق الثبوت والتحقّق على كلّ مفهوم اعتباري اضطرّ إلى اعتباره العقل، كالعدم والوحدة والفعل والقوّة ونحوها، والتصديق بما يضطرّ إلى تصديقه من أحكامها. والظرف الّذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق بالمعنى الأخير، هو الّذي نسمّيه بنفس الأمر»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ذكر الطباطبائي حقيقة الإشكال الّذي طرحه الشيرازي في هذا المقام[٢]، كما بيّن معنيين من نفس الأمر وناقشهما. لهذا أكمل المصنف المناقشة، وقدّم رأيه على النحو الآتي:

أولاً ـ حقيقة الإشكال يعود إلى الاعتقاد بأصالة الوجود، إذن يجب بطلان القضايا الّتي لا يوجد لها ذات مطابقة في الوجود الخارجي، كما هي ليست من القضايا الذهنيّة الّتي تطابق ما في الأذهان حينئذ. مثاله: عدم المعلول معلول لعدم العلّة. هذه القضيّة قضيّةٌ حقّةٌ ثابتةٌ، وإذا لم يتعقّل في أيّ ذهن، لم يطابقه في الخارج حينئذ؛ لأنَّ العدم باطل. وعلى هذا لا خارج له.

إنَّ مطابق تلك القضيّة[٣]، وغيرها، من القضايا هو نفس الأمر، وليس الخارجَ والذهن.

ثانياً ـ ناقش الطباطبائي التفاسير الثلاثة في شأن معاني نفس الأمر، وهي:

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢١٥، الهامش١.

(٢) «إنَّ رجحان عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تأثير؛ لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده إلى شيء. ثمّ قولكم: «عدم الممكن يستند إلى عدم علّة وجوده». يستدعي التّمايز بين الأعدام، وكونها هويّات متعدّدة بعضها علة وبعضها معلول، فحيث لا تمايز ولا أولوية، فلا علّيّة ولا معلوليّة». (المصدر السابق، ص٢١٥ـ٢١٦).

(٣) عدم المعلول معلول لعدم العلّة.

١ـ إن كان نفس الأمر أعمّ مطلقاً من الخارج، فهو أعمّ من وجه الذهن أيضاً.

٢ـ إنَّ نفس الأمر هو نفس الشيء.

٣ـ إنَّ المراد بنفس الأمر يعني عالم الأمر، وهو عقل كلّي مجرّد كما فيه صور كلّ القضايا الحقّة، وهو:

أ ـ إذا كان المراد من نفس الأمر هو نفس الشيء، نفترض وجهين:

الوجه الأول وهو وجوده الأصيل، بهذا يعود المشكل رأساً.

الوجه الثاني وهو ماهيّته المقابلة لوجوده، في هذه الحالة يعود المشكل أيضاً.

ب ـ إذا فرضنا أن تكون هذه الصور المذكورة علوماً حضوريّة، تكون عين الوجودات الخارجية. فعلى هذا لا تنطبق عليها القضيّة «عدم المعلول معلول لعدم العلّة»، فالإشكالـ كما كانـ يبقى على حاله، وإذا فرضنا أن تكون علوماً حصوليّة لا حاجة إلى فرضها مع وجود الصور في أذهاننا علوماً حصوليّة، في هذه الحالة يبقى الإشكال على حاله أيضاً.

ثالثاً ـ استنتج الطباطبائي أنَّ:

١ـ الوجود الحقيقي وهو الموجود أصيل واقعي، ويترتب عليه كلّ حكم حقيقي.

٢ـ إنَّ الماهيّات هي ظهورات الوجود في أذهاننا، ونحن نحمل الوجود على الماهيّة في أذهاننا اضطرارياً. ثمّ نصدّق بلحوق أحكام الماهيّات بها، وهذا يصير مفهوم الوجود، والثبوت أعم محمولاً على حقيقة الوجود والماهيّة، وبعد ذلك توسّع العقل توسعاً اضطراريّاً.

٣ـ يضطر العقل إلى اعتبار الوجود لأجل حمل مطلق الثبوت والتحقّق على كلّ مفهوم اعتباري، على سبيل المثال: العدم والوحدة والفعل والقوّة ونحوها، وكذلك التصديق بأحكامها. وبهذا الظرف الّذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق على المعنى الأخير نسمّيه بنفس الأمر.

٤ـ استدراك:

بناء على أصالة الوجود وعلى هذه المناقشات، والتركيز على كيفية احتياج عدم الممكن إلى سبب نقول:

أولاً ـ حينما يدرك العقل المواد الثلاثة (الواجب والممكن والممتنع)، أيضاً يدرك وجوب الممكن وعدمه، ويستند الوجود أو العدم إلى الممكن، إذن الممكن يكون موجوداً بسبب وجود علّته التامة، والممكن يكون معدوماً بسبب عدم وجود علّته التامة. لهذا مفهوم عدم الممكن أمر ذهني محض وهو من التوليدات الداخلية الذهنية المحضة من دون مساعدة من الخارج، والتحقق الخارجي طبقاً للمرحلة الثانية من الإدراك العقلي من «قاعدة عمليات مراحل الإحساس والإدراك»، وهي: «عملية مستقلة عن الإحساس الخارجي حيث يقوم العقل بدراسة حول الأسئلة أو الفروض التي طرحت في الذهن في بداية هذه العملية. حيث يبتني على سبب ثابت ودائم، وهو لا ينفك عن إدراك العقل في طوال العملية العقلية، كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة، والحادث والقديم ونظائرها حيث يمكن أن يُقام عليه البرهان»[١].

وفي هذا السياق يقول الشيرازي: «للعقل أن يتصوّر ماهيّة الممكن، ويضيف إليها شيئاً من مفهومَي العدم والوجود بسبب تصوّر وجودِ العلّة أو عدمها، من جهة علمه بالأسباب المسمّى بالبرهان اللمّي، أو بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتّبة على الشيء الدالّة على وجوده أو عدمها الدالّة على عدمه، كما في البرهان المسمّى بالإنّي. فعلم أنَّ مُرجّح العدم كمُرجّح الوجود ـ ليس إلاّ ما له حظّ من الوجود، لا ذات العدم بما هو عدم. إلاّ أنَّ مُرجّح طرف الوجود يجب أن يكون بنفسه أمراً متقرّراً حاصلاً بدون الفرض والاعتبار. وأمّا مُرجّح البطلان والعدم، فلا يكون إلاّ معقولاً مجرّداً من غير تقرّر له خارجاً عن الملاحظة العقليّة»[٢]. وينبغي أن يقول المصنّف يحمل الوجود على الممكن، ويحمل العدم عليه وهو المطلوب.

---

(١) ذكرناها في استدراك من المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الأول في هذا الكتاب الصفحة ١١٠.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢١٦.

وأيضاً مراد الطباطبائي من نفس الأمر بمعنى عالم الأمر، وعقل كلّيّ مجرّد فيه صور جميع القضايا الحقّة، تعبير آخر عن عدم الممكن، وهو مفهوم عقلي محض من دون العلاقة بالخارج.

ثانياً ـ عدم المعلول يكون عدم المضاف، وعدم المضاف يحتاج إلى العلّة، لكن عدم المحض لا يحتاج إلى العلّة.

ثالثاً ـ ليس التفاوت بين عدم العلّة وعدم المعلول في الخارج، لكن يوجد امتياز بينهما في الذهن والمفهوم.

رابعاً ـ التمايز بين الأعدام هو بلحاظ كون العدم باطلاً. ولا يلزم عدم الممكن حتّى يحتاج إلى العلّة.

خامساً ـ استند الطباطبائي إلى قضيّة: «عدم المعلول معلول لعدم العلّة». لأنّها تكون ملاكاً لصدق القضايا وكذبها.

في النتيجة: عدم الممكن يكون مفهوماً عقلياً محضاً ولا شك فيه، وهو غير موجود في الخارج بدليل فقدان علّته. فسبب عدمه هو عدم وجود علّته الذي ذكرته آنفاً.

المبحث الثالث

كلّ ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين[١]

١ـ خلاصة مقالة[٢] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: صدق مفهوم الوجود على حقيقة كلّ وجود

تابع الشيرازي الفصل السابق[٣]، وأشار إلى خلاصة ما مضى في ذلك الفصل[٤]. ثمّ قال: «وأمّا الوجوب والامتناع اللاّحقان، فلأنَّ الوجود ـ محمولاً كان أو رابطةً[٥] ـ ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له، فإمكان العدم في زمان الوجود ومعه، يساوق جواز الاقتران بين النقيضين، فيلزم استحالة ذلك الإمكان، واستحالته تقتضي استحالة العدم المساوق لوجوب مقابله الّذي هو الوجود، وكذلك حكم إمكان الوجود الشي حين عدمه، فقد ثبت ما ادّعيناه»[٦]. بعد ذلك قام ببيان وتوضيح الأمور التالية:

---

(١) الفصل السادس عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأُولى من المسلك الأول في السفر الأول.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٢٤ـ ٢٣٠.

(٣) أي: الفصل الخامس عشر (في أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد) في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي، ص٢٢١.

(٤) قوله: «أنَّ كل ماهية ممكنة أو كل وجود إمكاني لا يتقرر، ولا يوجد ما لم يجب تقرره، ووجوده بعلته. فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً؛ فكل علة واجبة العلية، وكل معلول واجب المعلولية والعلة الأولى كما هو واجب الوجوب.ـ

(٥) مراده من الوجود المحمولي هو مفاد كان التامّة، والهلية البسيطة، نحو الإنسان موجود. (الهلية البسيطة هي سؤال عن ثبوت الشيء فهي مفاد كان التامّة في مقابل الهلية المركبة التي هي سؤال عن ثبوت شيء لشيء أي مفاد كان الناقصة)، والوجود الرابطي هو مفاد كان الناقصة، والهلية المركبة، نحو الإنسان كاتب. ويعبّر المصنف عن الأول بالعقد الاتّحادي، وعن الثاني بالارتباطي.ـ

(٦) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٢٤.

أولاً ـ إثبات وجوب الممكن السابق يحتاج إلى الغير «الوجود».

ثانياً ـ إثبات وجوب الممكن اللاحق كذلك يحتاج إلى الغير.

واستنتج: أنَّ المقصود من الممكن في الاستدلال المذكور، هو ماهية الممكن. بهذا يحتاج امتناع السابق وامتناع اللاّحق إلى الغير «الوجود»، لكن إذا كان المقصود من الممكن، الوجود الممكن، في هذه الحالة، الوجوب والامتناع هما ذاتيان للممكن.

توضيحه: أولاً ـ على البيان الأول[١]، الموصوف بالوجوب عبارة عن الماهيّة بشرط الوجود، لكن بشرط أن يكون الوجود خارجاً عن الماهيّة لا معها. أي مفهوم الوجود والماهيّة معاً. وهذه الماهيّة الموجودة تكون متقدّمة على وجوبها اللاّحق؛ والحاصل؛ يجب أن لا يفكّك وجود الماهيّة عن إمكانها بسبب نفس الماهيّة.

ثانياً ـ عندما يصدق مفهوم الموجود على حقيقة كلّ وجود فهو بمثابة صدق ذاتيّات الشيء بنفسه؛ لأنَّ الأشياء ما دامت لها ضرورة ذاتيّة متحققة، وثبوت ذاتيّة متحققة فليست نسبتها بنفسها بالإمكان، بل بالوجوب.

على هذا لو فرضنا، تجرّد الوجودات الخاصّة الإمكانية عن تعلّقها بجاعلها، لا يبقى لها عين وذات أبداً. لكن تكون الماهيّات بعكس الوجودات؛ يعني عندما يصدر وجود الماهيّات عن العلّة بحسب ذاتها، تكون ممكنة الوجود.

النتيجة: لكلّ عقد اتّحادي[٢] أو ارتباطي[٣] وجوب لاحق، فالضرورة بحسب المحمول، إمّا اقترنت بالضرورة الأزليّة مثلاً: اللّه موجود قادر إمّا بالضرورة الذاتيّة المقيّدة بالذات، وإمّا الوصفيّة المقيّدة بالوصف داخلاً أو خارجاً[٤]، أو بالإمكان الذاتي.

---

(١) يعني إذا كان المقصود من الممكن في الاستدلال المذكور، أن تكون الماهية الممكن؛ بهذا امتناع السابق وامتناع اللاحق يحتاج إلى الغير (الوجود) أيضاً.

(٢) أي: العقد الاتّحادي هو ثبوت الشيء، ومفاد الهلية البسيطة وكان التامّة ويقال له الوجود المحمول أيضاً. يعني تكون رابطة اتّحاديّة بين الموضوع والمحمول، ويكون من مفاد كان التامّة أو الجواب عن الهلية البسيطة.

(٣) العقد الارتباطي هو ثبوت الشيء لشيء، ومفاد الهلية المركبة وكان الناقصة ويقال له الوجود الرابطي. يعني: يكون عقد ارتباطي بين الموضوع والمحمول من مفاد كان الناقصة، والجواب عن هل المركّبة.

(٤) ناظر إلى قول الطوسي: «فقسّم الشيخ القضايا الضروريّة إلى مطلقة ومشروطة، والمطلقة هي الّتي يكون الحكم فيها لم يزل ولايزال من غير استثناء وشرط؛ ثمّ قسم المشروطة إلى ما يكون الحكم فيها مشروطاً إمّا بدوام =

ـ الفقرة الثانية: إلحاق الوجود والوجوب بالممكن بسبب غيره، وجواز أو عدم جواز عدمه

تبعاً للمبحث الأخير، ذكر الشيرازي في وهم وتنبيه الفصل السادس عشر في المنهج الثاني، توهّم متوهّم، ورفعه. أي: «إنّ ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعاً ذاتياً، نظراً إلى المجموع، لكون اجتماع النقيضين محالاً لذاته؛ فيكون ما بإزائه وجوباً ذاتياً لا بالغير، فيلزم كون الممكن المركّب واجباً بالذات»[1]. فقام بتحليله ونقاشه، وأجاب على توهّم المتوهمين. وبعد ذلك، استنتج أنَّ: الضرورة ليست مطلقة أزليّة في هذا المقام، بل هي ضرورة بشرط ذاتها، «كالإنسان إنسان بالضرورة ما دام كونه إنساناً»، و«الإنسان موجود بالضرورة». وأمّا الجواب، فهو:

أولاًـ من المعلوم هذا الوجوب وجوب بالغير لا بالذات؛ لأنَّ كلّ الوجودات الإمكانية، واتّصاف الممكنات بها يكون بعد تأثير الفاعل فقط، لا قبله.

ثانياًـ أشار المصنّف إلى ما تقدّم في الفصل الثامن من المنهج الثاني، وهو: «مفهوم الممكن بالذات يستوعب أُموراً ممكنة يصدق في كلّ منها بحسب الإمكان الخاص إمكانان عامّان موجب وسالب، والموجب فيه يستلزم السالب، ويكون العقد مركّباً من قضيتين موجبة وسالبة، وأموراً مركّبة فرضاً من الواجبين أو الممتنعين أو ضدّين فإنَّ ضرورة الوجود أو العدم لتلك المركّبات ليست لذواتها بما هي مركّبات، بل لعلّة هي خصوصيّات الأجزاء»[2].

ثمّ، اعتبر أنَّ وجوب الوجود في الأمر المركّب من الواجبين المفروضين هو بالغير فقط، لا بالذات، كما أنّه في مورد الامتناع في المركّب من الممتنعين هو امتناع بالغير حينئذ؛ لأنَّ المجموع بالنسبة إلى أجزاء سواء كانت واجبات أو ممتنعات ممكن

= وجود ذات الموضوع، وإمّا بدوام وجود صفته الّتي وضعت معه، وإمّا بدوام كون المحمول محمولاً، وهذه الثلاثة هي المشروطة بما تشتمل عليه القضيّة». (الطوسي، الخواجة نصير الدين: **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص١٤٦).

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص ٢٢٦ـ ٢٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٨.

لافتقاره إليها، فهو ليس في مرتبتها بل متأخّر عنها تأخّر الكلّ عن أجزائه، فتوهّم أنَّ المجموع من الواجبات واجب، ومن الممتنعات ممتنع هو وهم.

ثالثاً ـ مراد الشيرازي من «ذيل كلّ ممكن لحقه ... إلخ»[١]. يعني: هذا الذيل أحسن من صدره. وهو ناظر فيه إلى ما في الفصّ الإلياسي من فصوص الحكم[٢]، وناظر فيه كثيراً إلى كلمات مشايخ العرفاء، وفرضيّة لاوازية العلميّة، وهي: «المادّة الفيزيقيا أي هيولى الأُولى ثابتة؛ ومنشأ الكلّ الاختلافات تعود إلى التركيبات المختلفة». وأيضاً ناظر إلى ردّ ما أجابه عن الوهم أستاذه المير داماد[٣]. على هذا يرى المصنّف:

أ ـ عندما ألحقَ بكلّ ممكن الوجود (وهذه القاعدة نفعها عظيم بيانها أنّه إذ الحق الوجود بالممكن في وقت) فلا يمكن ارتفاعه، لا في ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق، ولا في غير ذلك الوقت إذ لم يقع فيه حتى يمكن ارتفاعه، ولا عن الواقع مطلقاً إذ الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع أفرادها، وهذا ما قيل إنَّ الأشياء بالنسبة إلى المبادي العالية واجبات ثابتات، فضلاً عن مبدأ المبادي، فكل في حدّه حاضر لديه، ولا دثور ولا زوال بالنسبة إليه ومن أسمائه الحسنى، يا من لا ينقص من خزائنه شيء، ولا تبدل في علم اللّه تعالى، هذا في الماهية من حيث التحقق، وأمّا الوجود الخاصّ الحقيقي فيمتنع عليه العدم إذ الشيء لا يقبل نقيضه ولا ضده؛ ولا موضوع له حتّى

---

(١) قوله: «كلّ ممكن لحقَّه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الأوقات، فإنّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر، أي ارتفاعه عن الواقع مطلقاً بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت؛ لأنَّ ارتفاعه عن الواقع إنّما يصحّ بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع، والمفروض خلافه. فمعنى جواز العدم لممكن الموجود في وقتٍ جوازه بالنظر إلى ماهيّته، لا بالنظر إلى الواقع». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٣٠).

(٢) يقول ابن عربي: «الشي لا يقتل عن نفسه وإن أفسدت الصّورة في الحس؛ فإنَّ الحدّ يضبطها، والخيال لا يزيلها ... إلخ». (ابن عربي، محمّد: **فصوص الحكم** (شرح القيصري)، أنوار الهُدى، قمّ، إيران، ط١، ج٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص٣٥٤ـ ٣٥٥).ـــ

(٣) «وذلك لأنَّ الشيء إذا تحقّق وجوده في موطن فقد تحقّق في مواطن أخرى قبله لبطلان الطفرة، ولما حكم به الإمكان الأشرف في القوس النزوليّ فما وجد في موطن لا يصدق عليه اللاّبطلان حين الوجود بلحاظ عدمه رأساً في الآزال والآباد كما تكلّفه، بل ذلك الحكم الرصين ناظر إلى ما تجشّمه الغزالي، وإلى ما اعتذر بعضهم في الجواب عن الوهم». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، ص٣٦٠، الهامش١).

يقبل العدم أن يطرأ عليه تغيير ضده على موضوعه[١] الوجود والوجوب بسبب غيره في وقت من الأوقات، إذ إنَّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت، يمتنع عدم الممكن في مطلق نفس الأمر[٢] والواقع أيضاً، يعني: يرتفع الممكن عن الواقع[٣] مطلقاً بدون تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت؛ لأنَّ ارتفاع الممكن عن الواقع ونفس الأمر يلزم بارتفاعه عن جميع مراتب نفس الأمر أي الواقع، لكن المفروض خلافه. يعني: لا يرتفع جميع مراتب نفس الأمر، بل يرتفع بعض مراتب الواقع، فيجوز العدم ممكن الموجود في وقت جوازه.

ب ـ استنتج الشيرازي أنَّ: جواز العدم لممكن الوجود هو بلحاظ ماهيّته وليس بلحاظ الواقع ونفس الأمر.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«عدّ مفهوم الوجود بالنسبة إلى مصداق الوجود ذاتيّاً، لا يخلو عن مسامحة ما، ولذلك ألحق به قوله: «حيث إنَّها ضروريّة ذاتيّة»، وقد تقدّم بيان أنَّ الوجود ليس نوعاً ولا جنساً ولا فصلاً ولا كليّاً ولا جزئيّاً، فحقيقة الأمر أنَّ مفهوم الوجود مفهوم اعتباري انتزاعي من العناوين الذهنيّة الّتي لا تحقّق لها في الخارج من الذهن، وإلاّ لكان الوجود الّذي حيثيّة ذاته عين الخارجيّة جائز التحقّق في الذهن كالخارج، فكانت حيثيّة ذاته غير حيثيّة الذهن والخارج، فكانت ماهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. هذا خلف»[٤].

ـ الفقرة الثانية:

«وهذه النظريّة تستتبع نظريّات أخرى:

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص ٢٢٩، الهامش٢.

(٢) سجادي، السيد جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين**، ص٤٦٠.

(٣) «مراده من الواقع مطلقاً ها هنا طبيعة الواقع وسنخه من دون ملاحظة تعينه بمرتبة معينة أو مراتب بعينها منه (النوري)». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٣٠، الهامش١).

(٤) المصدر السابق، ص٢٢٥، الهامش١.

منها: أنَّ ثبوت كلّ موجود مادّي، يستلزم ثبوت موجود مجرّد مسانخ لوجوده المادّي المهيمن[١] عليه، وذلك أنَّ هذا الموجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبة إلى الواقع المطلق، كذلك يمتنع عن قبول كلّ تغيّر وتبدّل مفروض، لأنَّ التغير كيفما فرض لا يخلو عن انعدام ما، وكلّ مادّي فإنَّه من حيث إنَّه مادّي، لا يمتنع عن قبول تغيّر ما وتبدّل ما. ففي كلّ مرتبة من مراتب الموجودات المادّية موجود مجرّد، لا يقبل الزوال والتغيّر، وهو المطلوب.

والتنبّه إلى هذه النظريّة، هو الّذي دعا بعض علماء الطبيعة من الغربيين، لاحتمال انقطاع الحاجّة إلى العلّة، لقصره العلّة على العلّة المادّية.

ويَرِد عليه، أولاً ـ أنَّ تحقّق النسبة بين الموجود المادّي، وبين مطلق الواقع لا يبطل النسبة بين المادّيّات أنفسها.

وثانياً ـ إنَّ العلّة غير منحصرة في العلّة المادّية، بل (الموجود الإمكاني) من العلّة الفاعليّة الّتي لا غنى عنها (لموجود إمكاني) وسيجيء إثباتها»[٢].

٣ـ إبداع طباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

نقد الطباطبائي استدلال الشيرازي حول صدق مفهوم الوجود على حقيقة كلّ وجود، وعرض رأيه كما يلي:

أولاً ـ بيان مفهوم الموجود بالنسبة إلى مصداق الوجود ذاتيّاً، ليس صحيحاً، وعلى قول المصنّف ـ في الأسفار: «حيث إنَّها ضروريّة ذاتيّة»[٣]، وعلى بيان الطباطبائي السابق، الوجود ليس نوعاً ولا جنساً ولا فصلاً ولا كليّاً ولا جزئيّاً.

ثانياً ـ فحقيقة الوجود بسيطة، هي في مقابل الماهيّة؛ وليست كالجنس والفصل لوجود الإنسان، وليس من ذاتيّات الباب ايساغوجي، بل هو يكون من قبيل ذاتيّات

---

(١) يعني: المدبّر.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٢٩، الهامش٣.

(٣) المصدر السابق، ص٢٢٥.

البرهان. وصدقه على وجود الإنسان يكون من قبيل صدق الذاتيّات، وما دام وجود الإنسان متحقّقا ينتزع مفهوم الوجود عنه، ويحمل على الإنسان ـ بالضرورة.

ثالثاً ـ مفهوم الوجود مفهوم اعتباري انتزاعي، ومن العناوين الذهنيّة الّتي لا تحقّق لها في الخارج من الذهن.

رابعاً ـ إذا كنّا نفترض أن يكون الوجود الّذي حيثية ذاته عين الخارجية ويجوز تحققه في الذهن كالخارج، بهذا تكون حيثية ذاته مختلفة مع حيثيّة الذهن والخارج، فيكون ماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، لكن هذا خلاف المفروض.

ـ الفقرة الثانية:

وصف الطباطبائي رأي الشيرازي أي: «كلّ ممكن لَحِقَه الوجود والوجود لغيره في وقت من الأوقات، فإنَّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر، أي ارتفاعه عن الواقع مطلقاً بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت؛ لأنَّ ارتفاعه عن الواقع إنَّما يصحُّ بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع، والمفروض خلافه. فمعنى جواز العدم لممكن الموجود في وقت جوازُه بالنظر إلى ماهيّته، لا بالنظر إلى الواقع»[1]. وقال: «هذه نظرية شريفة تستتبع نظريات أُخرى ... إلخ»[2]. بعد ذلك، أشار إلى نظريّات علماء الطبيعة من الغربيين في القرن السابع عشر الميلادي، منها: نظرية «لاوازيه»[3] ورفضها وردّ عليها، وقدّم نظريّة جديدة ومتقنة على النحو التالي:

أولاً ـ ١ـ ثبوت كلّ موجود مادّي يستلزم ثبوت موجود مجرّد مسانخ لوجوده المادّي المدبّر له؛ أي لا يثبت أيّ موجود مادّي إلاَّ بثبوت موجود مجرّد من سنخ الوجود المادّي المدبّر عليه.

٢ـ يمتنع الموجود المجرّد عن قبول العدم بالنسبة للواقع المطلق كما يمتنع عن

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٢٩ـ ٢٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٩، الهامش٣.

(٣) أي لا فوازية.

قبول كلّ تغيّر وتبدّل مفروض؛ لأنَّ كلّ شيء متغيّر محكوم بالعدم، وكذلك كلّ شيء مادّي بسبب أن يكون مادّياً، يقبل تغيّراً ما وتبدّلاً ما.

٣ـ لكن، لا يقبل الموجود المجرّد الزوال والتغيّر في كلّ مرتبة من مراتب الموجودات المادّيّة.

ثانياً ـ ذكر الطباطبائي فرضيّة «لاوازيّه» أي: «احتمال انقطاع الحاجة إلى العلّة، لقصره العلّة العلّة»[1] ـ بهذا ردّ لاوازيّه العلّة الفاعليّة في الماديّات ـ لذلك ردّ هذة النظرية وقدّم رأيه الجديد، وهو:

أولاً ـ عندما تتحقّق النسبة بين الموجود المادّي ومطلق الواقع أي مطلق نفس الأمر، فهذا لا يدلّ على إبطال النسبة بين الموجودات المادّية، بل تبقى النسبة بينها.ـ

ثانياًـ العلّة لا تنحصر في العلّة المادّية فقط، بل يحتاج الموجود الإمكاني إلى العلّة الفاعليّة في موجوديّته؛ بهذا لم يتحقّق الموجود الإمكاني بدون العلّة الفاعليّة الّتي هو قائم بها.

النتيجة: أثبت الطباطبائي في شأن الأشياء المادّية أمرين:

الأول: لا تنقطع العلّة منها في أيّ وقت من الأوقات.

الثاني: كلّ موجود مادّي لا يستغني عن العلّة الفاعليّة.

٤ـ استدراك:

تبعاً للمبحث السابق ذكر الشيرازي والطباطبائي أنَّ كلّ ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين، قسمناه إلى قسمين:

القسم الأول: صدق مفهوم الوجود على حقيقة كلّ وجود وهو يشمل بعض الأمور الآتية:

أولاً ـ مفهوم الوجود أمر ذهني ومن التوليدات العقلية، أي حينما يشعر الإنسان

(١) المصدر السابق.

بالموجودات الخارجية ويدركها، يقوم الذهن بانتزاع مفهوم الوجود واعتبارها من تلك الموجودات. لذا مفهوم الوجود أمر بسيط ذهني يحمل على كل الأشياء الخارجية بالتشكيك. حيث يقول الطباطبائي: «إنَّ الوجود ليس نوعاً ولا جنساً ولا فصلاً ولا كلياً ولا جزئيّاً، فحقيقة الأمر أنَّ مفهوم الوجود مفهوم اعتباري انتزاعي من العناوين الذهنيّة الّتي لا تحقّق لها في الخارج من الذهن»[١]. وهذا قول دقيق.

ثانياً ـ إنَّ الذات ثلاثة أقسام:

(أ) الذات تثبت للذات. مثالها: الإنسان إنسان. وهي نوع.

(ب) أجزاء الذات تثبت للذات. مثالها: الإنسان حيوان. وهي جنس.

(ج) تثبت لوازم الذات للذات. مثالها: الإنسان ممكن. وهو فصل. بما أنَّ مفهوم الوجود ليس نوعاً، ولا جنساً، ولا فصلاً، وكلياً.

وعليه، نقول: إنَّ مفهوم الوجود ليس ضرورياً ذاتياً، بل هو عرضي. بمعنى أنّه يعرض على كل مصداق خارجي أو يحمل على كل المصاديق الخارجية؛ لذلك، يكون قول المصنّف محل كلام، حيث قال: «إنَّ صدق مفهوم الوجود على حقيقة كلّ وجود من قبيل صدق ذاتيّات الشيء عليه؛ حيث إنّها ضروريّة ذاتيّة ما دامت الذات متحقّقة، وليست نسبة الشيء إلى نفسه بالإمكان؛ بل بالوجوب»[٢].

القسم الثاني: يتحدث في هذا القسم حول إلحاق الوجود والوجوب بالممكن بسبب غيره، وجواز أو عدم جواز عدمه، وهو:

أولاً ـ الممكن وهو أمر بالقوّة والاستعداد، وحينما العقل يتصور ماهية الممكن يعتبر لها الوجهين:

الوجه الأول: وهو الوجود، إذن لا يلحق الوجود والوجوب بالممكن إلاَّ بدلالتين: إحداهما تهيّوء العلّة الخارجية للتأثير، والأُخرى تهيوء المنفعل للقبول، حيث الممكن

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٢٥، الهامش١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٢٥.

بنفسه منفعل لقبول الوجود والوجوب، وبمجرد تهيّوء العلة التامّة يخرج الممكن من حالة الاستواء والقوة ويغيّر بالفعل ويكون وجوداً ووجوباً، أو يلحق بهما. وما لم يجتمع هذان الأمران لا يلحق الوجود والوجوب به، ولو لم تتهيّأ العلة التامّة أو السبب الخارجي يبقَ الممكن في حالة الاستواء والاستعداد كما كان أي في حالة العدم. كوجود الكتاب والسيارة وسائر الأشياء ـ قبل وجودها ووجوبها في الخارج.

الوجه الثاني: وهو العدم، وفي جواز عدم الممكن أقول: نعم الممكن قبل إلحاقه بالوجود والوجود يشبه بالعدم ولا بالعدم المطلق. ولو لم تتهيأ العلة التامّة في هذه الحالة يكن الممكن في الوجه الثاني ويبقَ في حالة العدمية. لكن في هذه الصورة لم يكن عدماً محضاً، بل عدميته متوقفة على عدم تهيؤ العلة الخارجية، لهذا يكون عدم الممكن جائزاً.

حيث يقول المصنّف: «كلّ ممكن لَحِقَه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الأَوقات، فإنَّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر، أي ارتفاعه عن الواقع مطلقاً بلا تقييده بالأَوقات المباينة لذلك الوقت؛ لأنَّ ارتفاعه عن الواقع إنَّما يصحُّ بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع، والمفروض خلافه. فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازُه بالنظر إلى ماهيّته، لا بالنظر إلى الواقع»(١).

ثانياً ـ يصدق مفهوم الوجود على كل موجود خارجي ومادي. بعبارة أُخرى صدق مفهوم الوجود المجرد على كل موجود خارجي أمر ضروري؛ لأنَّ ثبوت كل موجود مادّي متوقف على ثبوت وجود مجرّد مسانخ لوجوده، كما ورد في مرحلة من المراحل ـ الإدراك من «قاعدة عمليات الإحساس والإدراك».

وفي هذا السياق يقول الطباطبائي: «إنَّ ثبوت كلّ موجود مادّي، يستلزم ثبوت موجود مجرّد مسانخ لوجوده المادّي المهيمن عليه، وذلك أنَّ هذا الموجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبة إلى الواقع المطلق، كذلك يمتنع عن

(١) المصدر السابق، ص٢٢٩ ـ ٢٣٠.

قبول كلّ تغيّر وتبدّل مفروض؛ لأنَّ التغيّر كيفما فرض لا يخلو عن انعدام مّا، وكلّ مادّي فإنَّه من حيث إنَّه مادّي، لا يمتنع عن قبول تغيّر ما وتبدّل مّا. ففي كلّ مرتبة من مراتب الموجودات المادّيّة موجود مجرّد، لا يقبل الزوال والتغيّر، وهو المطلوب»[1]. لذلك أكمل رأي المصنف.

ثالثاً- الإشكال يعود إلى الأساس والمبنى الفكري لبعض علماء الطبيعة، ومنهم «لاوازيّه» الّذي يعتقد أنَّ منشأ كلّ موجودات العالم هو المادّة؛ وهذه بمنزلة العلّة الفاعليّة عنده.

رابعاً- إنَّ إيجاد كل موجود ومنها الموجودات المادّية، متوقف على تهيّؤ العلّة التامّة، وهي عبارة عن العلل الأربع: ١- العلّة المادّية. ٢- العلّة الفاعلية. ٣- العلّة الصورية. ٤- العلّة الغائية. والحاصل أنَّ الاستدلال المذكور خالٍ من العلّة الصوريّة والعلّة الغائية، فهو ناقص.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٢٥، الهامش١.

المبحث الرابع

حقيقة الوجود الانتزاعية

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

نقل الشيرازي قول التفتازاني[٢] الّذي يعتبر أنَّ الصعوبة في معرفة الوجود منشأ الكثير من الاختلافات بين المتكلّمين والحكماء والعرفاء، ومنها اختلافهم في مجال اشتراك لفظ الوجود في مفاهيم مختلفة، أو في الاشتراك المعنوي. وعرض المصنّف رأيه على النحو الآتي:

أولاً ـ يحمل لفظ الوجود على الموجودات بالتساوي، فيكون متواطئاً، أي من دون أيّ فرق واختلاف في حمل لفظ الوجود عليها.

ثانياً ـ يحمل لفظ الوجود على الموجودات بنحو التواطؤ، أي بالتشكيك؛ يعني يحمل مفهوم الكون على كلّ الموجودات، لكن بالتفاوت لا بالتساوي، ثمّ رأى المصنّف أنَّ: حمل لفظ الوجود على الموجودات بالمعنى الأخير هو حقّ.

٢ـ تعليق الطباطبائي

«ولعلّه لكون معنونه الّذي هو الوجود العيني مشكّكاً ذا مراتب مختلفة، فينسب

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٥٧ـ ٢٥٩.

(٢) يقول التفتازاني في أوائل شرح المقاصد في علم الكلام: «وما أعجب حال الوجود من اختلافات العقلاء فيها بعد اتّفاقهم على أنّه أعرف الأشياء مع أنَّ الغالب من حال الشيء أن تتبع ... إلخ». (التفتازاني، مسعود: **شرح المقاصد في الكلام**، دار النعمانية، باكستان، ج١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص٧٥).

ذلك إلى مفهوم الوجود بالعرض، وإلاَّ فلازمه وقوع التشكيك في المفاهيم، لكن[١] تمايله في بعض الفصول[٢] إلى تجويز التشكيك في الماهية»[٣].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

أشار الطباطبائي إلى رأي الشيرازي المذكور في حلّ مشكلة المتكلّمين، بما يلي:

أولاً ـ لعل مراد المصنّف من رأيه هو الوجود العيني المشكّك وذو المراتب المختلفة. ثمّ ينسبه إلى مفهوم الوجود بالعرض.

ثانياً ـ لو سلّمنا بالرأي المذكور، عندئذ يلزم التشكيك في المفاهيم، وهذا خلاف. بعد ذلك، ظنّ الطباطبائي أنَّ المصنّف يميل إلى جواز التشكيك في الماهيّة بخلاف رأيه الأخير.

٤ـ استدراك:

وقد تعلقت المشكلة من وجهة نظرنا والتي ذكرها المصنّف في قوله الأخير حول تفسير معرفة الوجود واختلاف المتكلّمين والحكماء والعرفاء وعرض رأيه فيها، كذلك الطباطبائي في تعليقه آنفاً، وهي متعلقة بالأمور الآتية:

أولاً ـ الخلط بين الوجود الذهني ومصاديقه الخارجية: مصاديق الوجود الخارجية مختلفة من جهات متعددة كالنوع والعدد والكم والمكان والزمان ونظائرها. بعبارة أُخرى مصاديق الوجود الخارجية (أو العينية) مشككة وذات مراتب مختلفة. يقول الطباطبائي في تعليقه على ذيل قول المصنّف الأخير في هذا السياق: «لعلّه لكون معنونه الّذي هو الوجود العيني مشكّكاً ذا مراتب مختلفة، فينسب ذلك إلى مفهوم الوجود بالعرض، وإلاَّ فلازمه وقوع التشكيك في المفاهيم»[٤].

ثانياً ـ حقيقة الوجود الانتزاعية أمر بسيط أي بسيط الحقيقة في كل الأشياء وهي

(١) يعني: لكن قد مرّ.

(٢) يعني: الفصول الماضية.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٥٨، الهامش١.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٥٨، الهامش١.

العمليّة العقلية التي ينتزعها العقل من مصاديق الوجود الخارجية. حيث يقول الشيرازي في هذا المجال: «والحقّ عندي أنَّ وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء، ووجود العرض عرض كذلك؛ لاتّحاده معها في الواقع. وإذا اعتبر حقيقته في نفسها، فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجاً تحت شيء من المقولات، إذ لا جنس له ولا فصل له، لكونه بسيط الحقيقة، ولا له ماهيّة كلّيّة ليحتاج في وجودها إلى عوارض مشخصة، فليس كلّيّاً ولا جزئيّاً. بل الوجودات هي حقائق متشخّصة بذواتها، متفاوتة بنفس حقيقتها، مشتركة في مفهوم الموجودية العامّة الّتي هي من الأمور الاعتبارية»[١].

ثالثاً ـ لقد كان الشيرازي مبدعاً في بحث التشكيك في الماهيّة الهامّة، لذلك أظنّ عندما قام بحلّ مشكلة المتكلّمين، وأجاب جواباً مميّزاً، كان استدلاله قوّياً جدّاً، كما أنَّ ذلك الرأي صار السبب المهم للتحوّل في هذا المقام؛ لكنّه لم يتنبّه إلى وجود إشكال في رأيه الّذي يحتمل وجهين:

الوجه الأول: هو التفاوت والتشكيك في المفاهيم الّتي تحمل على الموجودات، بعبارة أُخرى اتّصاف مفهوم الوجود بالتشكيك، لجهة وصف المتعلّق الموصوف؛ لأنَّ التفاوت والاختلاف المفروض يتعلّق بمصاديق الوجود. لذا هذا الوجه الأول خلاف؛ لأنّه لا يتطابق مع نظريّة التشكيك.

الوجه الثاني: هو التشكيك في الماهيّات. وهذا الوجه صحيح؛ لأنّه يطابق نظرية التشكيك، كما اعترف به المصنّف بعد فترة. إذن على الوجه الثاني يرفع الإشكال الّذي ذكره الطباطبائي في تعليقته.

رابعاً ـ عدم متابعة الفيلسوف منهج التفكر العقلي والمنطقي المتكامل للاستفادة من «قاعدة عمليات الإحساس والإدراك» يؤدّي إلى بعض المشكلات، كالمشكلة الأخيرة.

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٥٨.

المبحث الخامس

نقاوة أحكام الوجود

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

أظهر الشيرازي نقاوة الحقائق العرشيّة الخالصة الّتي تقدّمت من السفر الأول حتّى ختام الفصل الثاني والعشرين من المنهج الثاني في الأسفار العقلية الأربعة، أي تبعاً للمبحث الأخير من هذا الفصل، وخلاصتها هي:

أولاً ـ أنَّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود، ليست مقيّدة بأيّ حكم من الأحكام الخمسة: الأول: بالاطلاق والتقييد. الثاني: الاتصاف بالكلّيّة والجزئيّة. الثالث: بالعموم والخصوص. الرابع: بالوحدة والكثرة الزائدتين عليه. الخامس: بالتشخّص والإبهام الزائدين على ذاته. وهذا، الوجود متشخّص بذاته لا بغيره، كما تحصّل الوجود، وفعليّته وظهوره، عين حقيقته أيضاً؛ لأنَّ؛ لحوق معاني الإمكانية ومفاهيم الكلّيّة والأوصاف الاعتباريّة والصفات الذهنيّة بالوجود من حيث مراتبه ودرجاته، كما قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ﴾[٢].

ثانياً ـ حقيقة الوجود لا تقيّد بالجوهر أو بالعرض أيضاً؛ لأنَّ الجوهر هو ماهيّة، وإذا فرضنا أن يكون الوجود جوهراً، فهو بهذا يحتاج إلى وجود الآخر في تحقّقه أي إيجاده.

كما أنَّ الوجود ليس بعرض؛ لأنَّ العرض هو ماهيّة، وإذا صار العرض موجوداً،

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٥٩ـ ٢٦٢.

(٢) سورة غافر، الآية ١٥.

فيكون في الموضوع ـ كما إذا افترضنا أن يكون الوجود ماهيّةً مضافاً؛ على ذلك يحتاج إلى الوجود الّذي يزيد على ذاته، ولذا وجود الموضوع السابق يلزم تقدّم الوجود على الوجود؛ أي تقدّم الشيء على نفسه وهذا مستحيل.

ثالثاً ـ أشار المصنّف إلى قول بعض جهّال الصوفيّة، ورفضه؛ واعتبر الوجود ليس أمراً اعتباريّاً[١]؛ لأنَّ:

أ ـ تحقّق الوجود، وثبوته في ذاته، لا بغير ذاته؛ لكن تحقّق الأمر الاعتباري قائم بغيره، وما حصل هو الوجود وليس اعتبارياً.

ب ـ وتقيّد الوجود بشرط الشركة أمر عقليّ وذهنيّ حينما ينتزع عن الحقيقة بشرط الشركة من الوجوديّة وأنَّ الكون المصدري هو شيء اعتباري. أمّا حقيقة الوجود بلحاظ ذاتها وعينها، فقد لا تكون اعتباريّةً، بل حقيقية. بعبارة أُخرى الوجود بشرط الكلّيّة والشركة والموجوديّة المصدريّة يكون مفهوماً ذهنيّاً، وينتزع عن حقيقة الوجود، فإنّها من الاعتبارات الذهنيّة. وتحصّل المفاهيم كالكلّية والشركة، من جملة الموارد الّتي يلاحظها الذهن، لكن لا تتحقّق تلك المفاهيم في الخارج. كما أنَّ المقيّد والشركة تكون مع الكلّية في الذهن، ولهذا، ليس الوجود اعتبارياً، بل حقيقياً.

رابعاً ـ فحقيقة الوجود بحسب الشمول أعمّ من كلّ الأشياء، وأظهر منها، وتشمل كلّ شيء، في التحقّق والإنّيّة، ولهذا قيل إنّها بديهية. وهي تتجلّى في مراتبها وتظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين، فيسمّى بالماهيّة والأعيان الثابتة وغيرذلك. كما قال الحاج السبزواري: «مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء»[٢].

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«فإنَّ لازم الاختلاف الذاتي في الوجود، أعني وقوع التشكيك في متن حقيقته أن يتحقّق هناك كثرة يتنافى بعض أجزائها البعض تنافياً قياسيّاً، فيعرض البعض نوعاً من

(١) «أصحاب الاعتبار هم القائلون باعتباريّة الوجود، ويقولون بأنَّ موجوديّة الأشياء بذوات الماهيّات». (سجادي، السيد جعفر: قاموس **المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين**، معهد المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م، ص٨٦).

(٢) السبزوارى، ملاّ هادى: **المنظومه**، حكمت، طهران، ايران، ١٣٦٧هـ.ش/ ١٩٨٨م، ص٩.

الفقدان بالنسبة إلى البعض، ولازمه أن يفارق المقيس المقيس إليه في وصف كماله ويساوق المقيس إليه [في] أصل الحقيقة. كما أنّا نقسم الوجود إلى ذهني وخارجي، وإلى ما بالقوّة وما بالفعل، وإلى كثير وواحد، ثمّ نقول: الوجود يساوق الخارجيّة، ويساوق الفعليّة، ويساوق الوحدة، وهذا معنى قوله: «بل ليس له في ذاته إلاّ التحصّل والفعليّة ... الخ»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

حلّل الطباطبائي قول الشيرازي: «بل ليس له في ذاته إلاّ التحصّل والفعليّة والظهور، وإنّما تلحقه هذه المعاني الإمكانيّة، والمفهومات الكلّيّة، والأوصاف الاعتباريّة، والنعوت الذهنيّة، بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَـٰتِ﴾، فيصير مطلقاً ومقيّداً وكلّيّاً وجزئيّاً وواحداً وكثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته ... إلخ»[٢]. بأنَّ اللزوم والوجوب والتفاوت والاختلاف في متن حقيقة الوجود، أي لزوم سريان التشكيك في الذات وحقيقة الوجود وهو:

أولاً ـ يتنافى بعض أفراد حقيقة الوجود مع البعض الآخر؛ ويظهر التنافي بشكل قياسي، يعني عندما نحن نقايس ونقارن بين أفرادها، نرى منافاة كثيرة بين أفراد حقيقة الوجود.

ثانياً ـ ونشاهد نوعاً من الفقدان بالمقايسة إلى البعض.

ثالثاً ـ ولزوم هذا الفقدان، هو أن يفارق المقيس المقيس إليه في وصف كماله، أي أن يكون فرق وتفاوت بين أفراد في الوصف والكمال[٣]، أي أنَّ أصل حقيقة الوجود يساوي كلّ الأفراد، لكن التفاوت يعود إلى الفقدان والكمال أي إلى الصفات.

في النتيجة قسّم الطباطبائي الوجود إلى ذهني وخارجي، وإلى بالفعل وبالقوّة، وإلى واحد وكثير وغيرذلك؛ وأيضاً اعتبر أنَّ الوجود يساوق الخارجيّة، ويساوق الفعليّة، ويساوق الوحدة.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٥٩، الهامش٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٩، الهامش٢.

(٣) التفاوت بين الفقدان والكمال.

٤ـ استدراك:

هذا المبحث هو خلاصة المباحث الأربعة الأخيرة من هذا الفصل[١] (أي الخلاصة العرشية من أوّل السفر الأول إلى نهاية الفصل الثاني والعشرين من المنهج الثاني في الحكمة المتعالية) الّذي يتحدث عن الوجود وأقسامه كالوجود الذهني أي حقيقة الوجود، والوجود العيني والخارجي وصفاتهما وحاجة العلة إلى العلة مستنداً على بعض الآيات المتعلقة بحقيقة الوجود وعلة العلل. حيث نقدّم حصيلته بإضافة نقاط جديدة وهي:

أولاً ـ حقيقة الوجود الانتزاعية أمر بسيط وغير مقيد بأي قيد من القيود المتعلقة بالأُمور الاعتبارية، وأفراد الوجود الخارجية، وأمور الإمكانية ونظائرها. وهو أعم الأشياء بسبب شموله وانبساطه على الماهيات، وبسبب عروضه على مفهوم العدم المطلق والمضاف، والقوّة والاستعداد والفقر ونظائرها من المفهومات العدمية، والتمايز بين الأعدام بعضها عن بعض عند العقل، ويحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر. بمعنى أنَّ الوجود بسيط الحقيقة في كلّ الأشياء. حيث يقول المصنف: «حقيقة الوجود ـ من حيث هو ـ ، غير مقيّد بالإطلاق والتقييد، والكلّيّة والجزئيّة، والعموم والخصوص، ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير، ولا متشخّص بتشخّص زائد على ذاته ولا مبهم؛ بل ليس له في ذاته إلاَّ التحصّل والفعليّة والظهور»[٢]. كذلك يقول الطباطبائي في هذا المجال: «فإنَّ لازم الاختلاف الذاتي في الوجود، أعني وقوع التشكيك في متن حقيقته أن يتحقّق هناك كثرة يتنافى بعض أجزائها مع البعض الآخر تنافياً قياسيّاً، فيعرض البعض نوعاً من الفقدان بالنسبة إلى البعض، ولازمه أن يفارق المقيس المقيس إليه في وصف كماله ويساوق المقيس إليه [في] أصل الحقيقة»[٣].

(١) أي: الفصل الثاني من الباب الثاني الأخير حول الموضوع: إنَّ العلّة بحاجة إلى العلّة، وبعض صفات الممكن والوجود، وهو:
يشتمل على المبحث الأول: بطلان الاتّفاق، والمبحث الثاني: كيفيّة احتياج عدم الممكن إلى السبب (أي العقد الثالث، وحلّه من عقود وانحلالات)، والمبحث الثالث: كلّ ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين، والمبحث الرابع: المواد الثلاث (اشتراك لفظ الوجود بين مفهومات).

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٥٩.

(٣) المصدر السابق، ص٢٥٩، الهامش٢.

ثانياً ـ كل من الاختلاف والتشكيك والكثرة ونظائرها هي في الأفراد الخارجية للوجود والماهيات. إذ الوجود هو وحدة محضة، كما يقول السبزواري:

«بكثرة الموضوع قد تكثرا ... وكونه مشككا قد ظهرا
الميز إما بتمام الذات ... أو بعضها أو جا بمنضمات
بالنقص والكمال في الماهية ... أيضا يجوز عند الإشراقية
كل المفاهيم على السواء ... في نفي تشكيك على الأنحاء»[1]

ثالثاً ـ يؤيدّ المصنّف أدلّته العقلية مستنداً إلى أدلة قرآنيةٍ حول الوجود وأقسامه وصفاته من دون خروجه عن منهج الحكمة المتعالية. لذا يتصور بعض الناس أنَّ الشيرازي هو صوفي، ومنهجه في الحكمة المتعالية والفلسفة ثلاثي (أي منهجه العرفاني والكلامي والفلسفي معاً) وهذا غير صحيح، بل هو تابع عمله الفلسفي على المنهج العقلي، وبعد ذلك أتى بأدلة نقلية وعرفانية مؤيداً لاستدلالاته. ومن هنا ظهر خطأ بعض المفكرين تجاه صدر الدين الشيرازي وفلسفته، حيث إنَّ المصنّف بعد بيانه العقلي يقول: «إنَّما تلحقه هذه المعاني الإمكانيّة، والمفهومات الكلّيّة، والأوصاف الاعتباريّة، والنعوت الذهنيّة، بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾؛ فيصير مطلقاً ومقيّداً وكلّيّاً وجزئيّاً وواحداً وكثيراً، من غير حصول التغيّر في ذاته وحقيقته»[2].

رابعاً ـ إنَّ الاعتبار هو اكتساب بطريق التعلّم والاستدلال، لكن الوجود بديهي بحت والأمر البديهي لا يحتاج إلى الاستدلال والتعلّم، فأصالة الوجود ليست اعتبارية، بل بديهية ولا تحتاج إلى الاستدلال.

خامساً ـ والاعتبار هو مسار التشكيك والكثرة الّذي سبب لظهور التشكيك والكثرة، لأنَّ الوجود هو مسار الوحدة.

سادساً ـ الوجود أمر بديهي، بحت، صرف، يخلو من كلّ الأمور سواء من الجوهر والعرض، أو الكلّ والجزء، والقوّة والضعف، وأمثال ذلك.

---

(١) السبزواري، ملاّ هادي: **شرح المنظومة**، ج٢، ص١٧٨.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٥٩.

الفصل الثالث

الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود

- تمهيد:
- المبحث الأول: إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي.
- المبحث الثاني: الإشكال الأول الوجود الذهني.
- المبحث الثالث: تحقيق وتفصيل الإشكال الأول الوجود الذهني أو تصوّر معاني الكليّة (هل العلم يندرج تحت مقولة الكيف أو لا؟).
- المبحث الرابع: الإشكال الثاني على الوجود الذهني وردّه (تصوّر الصور الخياليّة).
- المبحث الخامس: الإشكال الثالث (الوجود الذهني).

تمهيد

ستعرض في الفصل الثالث للوجود من نشأة لأُخرى، وهي: «أنَّ الوجود مُظهِره المدارك العقلية والمشاعر الحسّية». وعليه، طرحنا في سبيل المعالجة الناجحة والمفيدة المباحث الآتية: المبحث الأول يتطرّق لإثبات الوجود الذهني والظهور الظلي. أما المبحث الثاني فيتناول الإشكال الأول للوجود الذهني واهتمام الفلاسفة بمبحث الوجود والموجود، ومحاولة كلّ واحد في طرح البحث بمقتضى علمه، واختصاصه، وظروف المكان والزمان، ثم نتناول رأي الطباطبائي في مبحث الوجود في بداية كتبه الفلسفية. وهل كان أوّل بحث فلسفي جديد عند الفلاسفة والمتكلمين؟ والمبحث الثالث يتطرّق لتحقيق وتفصيل الإشكال الأول في الوجود الذهني أو تصوّر المعاني الكليّة «هل العلم يندرج تحت مقولة الكيف أو لا؟ الدليل الآخر هو: أنَّ الحكماء السابقين له، ذكروا بعض مسائل الوجود الذهني ضمن مباحث العلم بنحو إجمالي، وليس في فصل مستقل. وهذا صار موضوع إبهام لدى الّذين ذهبوا إلى أنَّ الشيرازي هو الّذي طرحها منذ البداية، وهل أنَّ وحدة الحمل، كانت موجودة عند الحكماء قبل الشيرازي؛ لأنّه صرّح بها؟ وهل نستطيع أن نقول إنَّ الشيرازي قام بإحياء هذه القاعدة الّتي يستخدمها الفلاسفة القدامى في بعض الموارد. فتحوّلت شروط الوحدة الثمانية في تناقض إلى تسعة. «الموضوع، المحمول، المكان، الشرط، الإضافة، الجزء والكلّ، القوّة والفعل، الزمان، والحمل». أما المبحث الرابع فنتكلّم فيه عن الإشكال الثاني على الوجود الذهني وردّه. أما المبحث الخامس فيعرض الإشكال الثالث للوجود الذهني. وبعد المقارنة بين آراء المصنّف والطباطبائي، بانت لنا الإبداعات السبعة، والاشتراكات الأربعة، والاستدراكات الثمانية.

المبحث الأول

إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي[١]

١. خلاصة مقالة[٢] الشيرازي:

يعتبر المبحث السابق مقدّمة للبحث في إثبات الوجود الذهني، والظهور الظلّي[٣]، فالظهور الظلّي عبارة أُخرى عن الوجود الذهني، من وجهة نظر الشيرازي الذي يقول: «إنَّ الظهور الظلّي هو في الحقيقة العلم بالأشياء. وحقائق الأشياء حاصلة عند المبادئ العالية المفارقة عن قيود الطّبيعة الماديّة وأحكامها، على نحو أتمّ وأشمخ من الظلّي، أي العلم هناك فوق الظلّي الذهني، ها هنا، فالتعبير بالعلم عن الوجود الظلّي إنَّما يصحّ بالنسبة إلى الأذهان السافلة. وسيعلم استيفاء البحث عن مسائل الوجود الذهني، ويزول بعض ما يختلج في بالك»[٤].

وإلى ذلك ذهب السيّد الشريف في التعبير عن الوجود الذهني بالوجود الظلي، حينما قال: «لا شبهة في أنَّ النّار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها

(١) الفصل الأول من المنهج الثالث في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود من المرحلة الأُولى من المسلك الأول من السفر الأول من الجزء الأول.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٦٤ـ ٢٦٥.

(٣) بعبارة أُخرى: «مبحث الوجود الذهني كؤود جدّاً وهو سبحانه مسهّل السبيل والهادي إلى الدليل. ورسالتنا: النور المتجلّي في الظهور الظلّي عسى أن ينتفع بها بغاة العلم جداً». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، ج١، ص٤٢٠، الهامش١).

(٤) المصدر السابق.

آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمّى وجوداً عينيّاً وخارجيّاً وأصيلاً، وهذا ممّا لا نزاع فيه. إنّما النزاع في أنَّ النّار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتّب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا؟ هذا الوجود الآخر يسمّى وجوداً ذهنيّاً وظلّياً وغير أصيل. وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهيّة؛ ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور. فقد تحرّر محلّ النزاع بحيث لا مزيد فيه، ويوافقه كلام المثبت والنافي، فلا عبرة بما قيل من أنَّ تحريره عسير جدّاً»[١]، وذكر فيه مقدّمتين، كما كتب الطباطبائي تعليقة ذيل المقدّمة الثانيّة، وخلاصتها هي: أولاً ـ اللّه تعالى قد خلق النفس الإنسانيّة بحيث يقدر على إيجاد صور الأشياء المجرّدة والمادّية؛ لأنَّ النفس الإنسانيّة من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة، كما يستطيع الملكوتيّون إبداع الصّور العقليّة القائمة بذواتها، وكذلك تكون الصور الكونيّة القائمة بالموادّ.

ثانياً ـ وبهذا كلّ الصور الّتي تصدر عن الفاعل، حاصلة للفاعل، وهذا الحصول في نفسها ـ في الحقيقة ـ ، نفس حصولها لفاعلها. ومن جملة شروط حصول شيء لشيء، هو أن يكون حالاً فيه، ووصفاً له حينئذ. وكما يمكن أن يكون الشيء حاصلاً لشيء بدون الحلول والوصفيّة، كذلك إنَّ صور جميع الموجودات سواء الموجودات المادّية أو غيرها حاصلة عند الباري تعالى، لكن حصولها أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابلها، ومضافاً إلى ذلك قيامها به تعالى قياماً ليس حلوليّاً ناعتيّاً.

ثالثاً ـ إذا حصلت كلّ صورة من صور الموجود المجرّد عن المادّة ـ بأيِّ نحو كان ـ تلك الصورة معيار على عالميّة ذلك المجرّد، سواء كانت قائمة بذات المجرّد أم لا. ومعيار عالميّة الشيء بالشيء، عبارة عن حصول صورة ذلك الشيء له. على هذا للنفس الإنسانيّة في ذاتها عالَم خاص بها كالجواهر[٢] والأعراض المفارقة[٣] والماديّة،

(١) المير السيّد شريف: **شرح المواقف**، شرح أوّل من المقصد الرابع، ج١، ط تركيا، ص٢٨٣.

(٢) الجواهر هي: «الموجودات المستقلة الّتي لا تحتاج إلى محل في تقرّرها، ومن حقّ وجودها العيني أن لا تكون في موضوع من الموضوعات، والأعراض هي الموجودات التبعية الّتي من حقّ وجودها العيني أن تكون في موضوع». (سجادي، السيد جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين**، ص١٧٢).

(٣) العرض المفارق هو الّذي يمكن انفكاكه عن معروضه، سواء زال بالفعل أو بالقوّة، وسواء كان زواله سريعاً أو =

والأفلاك المتحرّكة والساكنة، والعناصر والمركّبات وسائر الحقائق، تشاهدها بنفس حصولاتها لا بحصولات أخرى، وإلاّ تسلسل.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«كون ما وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، وصفاً ناعتاً لما يوجد له ممّا لا ينبغي الارتياب فيه؛ فإنَّ وجود الشيء لا يكون لغيره إلاّ إذا كان للغير ثبوت في نفسه، وطرد هذا الوجود الغيري عدماً عن أعدامه، ولا نعني بالوصف إلاّ ذلك. فكلّ موجود لغيره وصف لذلك الغير، إلاّ أنّه إنّما يكون له وصفاً في المرتبة الّتي طرد العدم عنه فيها لا غير. والمعلول وإن كان وجوده في نفسه عين وجوده لعلّته، لكنّه إنّما يطرد العدم عن العلّة في مرتبة كمال فعلها الزائد على ذاتها. ومن هنا تحدس إن كنت ذا لبّ أنَّ هذا هو الملاك في (نشوء) صفات الواجب الفعليّة، فليكن عندك إجماله حتّى يوافيك تفصيله إن شاء اللّه تعالى»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

يأتي تعليق الطباطبائي على كلام الشيرازي في التقييد بالحيثية لمعرفة الوجود الذهني تجاه الوجود الخارجي، ليؤكّد أنَّ الوجود الذهني الّذي هو أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجي والذهني إنّما يتحقّق بالقياس فيقول: «الوجود إمّا أن يترتّب عليه الآثار وهو الخارجي، وإمّا أن لا يترتّب عليه تلك الآثار بعينها وهو الذهني، والقسمان متقابلان لمكان التقسيم، فالوجود الذهني إنّما هو ذهني من جهة مقابلته الوجود الخارجي، وعدم ترتّب آثاره عليه، وإمّا من جهة ترتّب آثار ما عليه لكونه رافعاً للعدم الّذي هو الجهل، وكونه متشخصاً بتشخص الذهن وسائر الآثار كحمرة الخجل أو الغضبان وصفرة الوجل وغير ذلك فهو من هذه الجهة وجود خارجي. وليس بذهني لترتّب الآثار عليه، وعدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج ويتفرّع على هذا البيان، أنَّ كلّ موجود ذهني فله خارج مقيس إليه، وأنَّ ما لا خارج

= بطيئاً. سريع الزوال كالضحك ويقابله العرض اللازم. وبطيء الزوال كالشبابية والطفولية للانسان.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٦٥، الهامش١.

له لا ذهن له، وأنَّ ما حيثية ذاته عين الخارج وترتّب الآثار فلا يقع في ذهن كصريح الوجود الخارجي والوجود الواجبي إلى غير ذلك من المسائل»[١].

وقد شرح الطباطبائي المقدّمة الثانية للشيرازي على النحو التالي:

لزوم حصول الشيء لشيء[٢] ليس حلولاً، بل لزوم حصول الشيء لشيء هو وصف؛ لهذا، فالمعلول هو وصف للعلّة الفاعليّة، أي وصف في المرحلة الفعلية لا في مرحلة الذات، يعني أنَّه يُبيّن معلول الفعل، وأوصاف فعل الفاعل؛ لأنَّ كلّ وصفٍ هو وصف المرحلة الّتي يطرد فيها العدم. كما يطرد معلول العدم عن مرتبة الكمال فعل العلّة، وهذا على رغم كون وجوده عين وجوده للعلّة حينئذ.

٤ـ استدراك:

لاحظنا في قول الشيرازي وتعليق الطباطبائي الأمور الآتية:

أولاً ـ المراد من الوجود الذهني تناول الإدراكات الحقيقية والاعتبارية. بما أنَّ الإدراكات الحقيقية هي أمور (وجودات) انتزاعية منتزعة عن الأفراد الخارجية للوجود، والإدراكات الاعتبارية مفاهيم اعتبارية كالإنسان والشجر والحيوان ونظائرها. حيث يقسم الفلاسفة الوجود إلى الذهني والعيني. أمّا لفظ الظهور الظلي فهو يستعمل مرادفاً للوجود الذهني وهذا تعبير آخر عن الوجود الذهني الّذي ذكره المصنّف في كتابه بثلاث رسائل[٣] أيضاً وهو يحتاج إلى بحث مستقل. لكن بالإجمال نرى أنَّ: الوجود الذهني لا ينحصر بالإدراكات الحقيقية والاعتبارية، بل يشتمل على أمور وهمية وخيالية أيضاً. إلى هذا ذهب الشيرازي في هذا المضمار في الفصل الثالث وذكر الشكوك الانعقادية، فقال: «قد تقرر عند المعلم الأول ومتبعيه من المشاءين والشيخين أبي نصر وأبي علي وتلامذته وجمهور المتأخرين أنَّ ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء فينا إنَّما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية

(١) المصدر السابق، ص٢٦٤، الهامش٢.

(٢) أي: شرط حصول الشيء لشيء.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: سه رساله فلسفى، دفتر تبليغات اسلامى، قمّ، ط٣، ١٣٨٧ هـ.ش/ ٢٠٠٨م، ص٢١٧.

والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة- والمعاني الجزئية في القوّة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتقصي عنها»[1].

ثانياً- لن يحصل شيءٌ في العالم إلاّ بوجود العلّة التامّة له.

ثالثاً- لزوم حصول الشي أمرٌ خارج من الشيء وليس من ذاته؛ فكيف يكون حلولاً لشيء آخر؟ فهذا محال. والنتيجة: لزوم حصول الشيء لشيء وصف للعلّة الفاعلية فقط لا سائر العلل التامّة (أي العلّة الصورية والمادية والغائية).

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٧٧.

المبحث الثاني

الإشكال الأول الوجود الذهني

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

إنَّ أرسطو ومن تبعه من الحكماء المشّائين وأبا نصر الفارابي وأبا علي سينا (ابن سينا) وتلامذته، وجمهوراً من الحكماء المتأخرين طرحوا إشكالات على الوجود الذهني، «والإدراك هو صورة معلومة عند العالِم»؛ أي: «الصورة الحاصلة في الذهن»، وهي ليست في المادّة ولا مغشّاة بالغواشي. فينبغي أن يقول: «الصور الحاصلة في الذهن من غير قيامها به جزئية محسوسة لا كلّية معقولة». قلت منظوره إلزام الخلف كما ينادي به قوله، وقد فرضنا أنّها معقولة الخ»[٢]. بأنَّ الصور لمّا كانت عندهم بتجريد المجرّد مجرّدة بتعرية المعرّى معراة، وهذا منوط بوجودها للنفس المعرية وقيامها بها. وهذا القائل لم يقل به في الامر الحاصل كانت الصور باقية على ماديتها، والتفوه بالكلّية والتجرّد بمجرد اللفظ. كما ذهبوا إلى أنَّ «المعلوم إمّا بمعنى المجرّد الكلّي أو بمعنى الجزئي، وإمّا صورة خياليّة وحسيّة». لكن على أساس الحكمة المتعالية، «النفس في وحدتها كلّ القوى». بهذا قام الشيرازي ببيان الإشكالات الّتي ذكرناها، ورفضها في فصل مستقل على النحو التالي:

أولاً ـ الشكّ هو سبب جمود الذهن وعقدته، والجواب بالشكّ، يفكّ العقد، ويرفع

(١) المصدر السابق، ص٢٨٦ـ ٢٩٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٨٤، الهامش ٣.

الجمود، بهذا سمّى الشيرازي الفصل الثالث من المنهج الثالث في الأسفار الأربعة المجلّد الأول: «في ذكر شكوك انعقاديّة وفيه فكوك اعتقاديّة عنها».

ثانياً ـ طرح المصنّف ستة إشكالات على الوجود الذهني، وقام بالإجابة عنها على رأي الحكماء، ثمّ قدّم رأيه، في ثلاث مراحل:

المرحلة الأُولى: «أنَّ الحقائق الجوهريّة بناءً على أنَّ الجوهر[١] ذاتي لها ـ وقد تقرّر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما تسوق إليه أدلّة الوجود الذهني[٢] ـ يجب أن تكون جوهراً أينما وجدت وغير حالّة في موضوع، فكيف يجوز أن تكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضاً قائمة به؟ ثمّ، إنّكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات، فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف»[٣].

المرحلة الثانية: وفيها الجواب عمّا يستفاد من كتب الشيخ الرئيس ابن سينا، وسائر الحكماء، والمتكلّمين.

المرحلة الثالثة: أجاب بها عن رأيه، كما ذكرناها في ذيل «فعلم ممّا ذكر» المراحل المذكورة بأكملها. وعلى أساس استدلالات المقدّمة اعتقد أنَّ:

أولاً ـ حصول الصورة (أي: حصول الصور) في مواد الماهيّات، بدون ارتباط الصورة وقيامها بالنفس، أن تكون جزئيّة ومحسوسة، وليست كلّيّة ومعقولة وحينئذ، انفكاكها عن الأمور الماديّة الّتي تمنع المدرك يصير معقولاً للنفس.

ثانياً ـ إذا عَرَف أحد اللّه تبارك وتعالى بطريق شهودي يمكن أن يقبل رأينا، أي:

---

(١) «إنَّ الجوهر معنى واحد وماهيّة واحدة يوجد تارة مستقلّاً بنفسه، مفارقاً عن المادّة، متبرّئاً عن الكون والفساد والتغيّر، فعّالاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها؛ ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادّة، مقترناً بها منفصلاً عن غيره، متحرّكاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر؛ فيوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً، ولا ثابتاً ولا متحرّكاً ولا ساكناً كالصور الّتي يتوهّمها الإنسان من حيث كونها كذلك». (دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات صدر الدّين الشيرازي**، ج٢، ص٣٠٨).

(٢) أي: الحقائق الجوهريّة.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٧٨.

«أنَّ النفس بالقياس إلى مدركاتها الخياليّة والحسيّة أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل» على هذا الاستدلال، يندفع كثير من الإشكالات الّتي وردت على الوجود الذهني؛ لأنَّ المباني والإشكالات المطروحة، هي أنَّ النفس محل للمدركات، وأنَّ القيام بالشيء عبارة عن الحلول في الشيء حينئذ. ومنها:

أ ـ كون النفس هيولى الصور الجوهريّة. بـ ـ صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً.

ج ـ اتّصاف النفس بما هو منتفٍ عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والفروسية والحجرية، إلى غير ذلك.

ثالثاً ـ حال النفس بالقياس مع الصور العقليّة، وهي بسبب الإضافة الإشراقيّة[١] لا الإضافة المقوليّة.

وبمجرّد الإضافة الإشراقيّة تحصل لها ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع.

كما تحصل نسبة تلك الصور إلى أنواعها الجسميّة مثلاً: نسبة المعقولات إلى أولئك الأشخاص، الّتي ينتزعها الذهن عن الموارد الشخصيّة، وهذا على أساس قاعدة المُثُل الأفلاطونيّة[٢].

وتلك الذوات العقليّة المذكورة تكون قائمة بذاتها، وإضافة إلى ذلك، متشخّصة بنفسها أيضاً، لكن النفس لا تستطيع أن تشاهدها وتدركها بشكل كامل، بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة، بسبب تعلّقها بأمور جسمانيّة، وضعف إدراكها في العالم. ومثال ذلك: أنّا إذا رأينا من بعيد إنساناً كزيد وعمرو أو شجراً وحجراً، نشك في أن يكون الإنسان أو الحيوان أو الشجر ونحو ذلك. كذلك إدراك النور والصور العقليّة

(١) «الإضافة الإشراقيّة هي الّتي تقابل الإضافة المقوليّة الّتي تكون بين أمرين، فتحصّل الإضافة الإشراقيّة من جهة واحدة، كما يقال: إنّ علم الله تعالى بالأشياء هو من باب الإضافة الإشراقيّة، وأنّ علمه بالأشياء هو عين خلقها؛ بمعنى أنَّ العلم ليس طرفاً بمفرده، بل علمه هو خلقه، وعلم الحق هو الذي أخرج الموجودات من كتم العدم إلى الوجود؛ لذلك قيل: إنّ علم الله تعالى هو علم فعلي». (سجادي، السيد جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين**، ص٨٨).

(٢) أي: أشار المصنّف إلى الميمر ـ يعني القسم أو المبحث ـ العاشر من كتاب أثولوجيا لأرسطو وأفلوطين في العلّة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها. (راجع: افلوطين: **أثولوجيا** (تحقيق: عبد الرحمن بدوي)، بيدار، قمّ، إيران، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص١٣٤ـ ١٤٠.

عند الإنسان، وإدراك الصفات كالكلّية والإبهام والعموم والاشتراك وأمثال ذلك، دليل على ضعف المعقوليّة وضعف المُدِرك حينئذ.

وأمّا الأول: فالضعف والفتور تارة يعود إلى المُدرِك كما ذكرنا، وتارة يعود إلى المُدرَك، كالعدد والزمان والهيولى وغير ذلك. ومن جهة أخرى، يبدو الضعف والفتور بسبب اتّحاد العقل والمعقول والحقيقة. الثاني: الضعف والفتور يعود إلى الإنسان وسائر موجودات العالم الرفيعة السَّمْك والبعيدة الدرك، مثال ذلك: العقول الفعّالة[1]، تارة تستطيع أن تدرك بعض الأمور المُدْرَكة بتمامها، وتارة لا تستطيع أن تدرك بشكل كامل كإدراك العقل لواجب الوجود، لشدّة نوره وكثرة قوّته.

رابعاً ـ نعم، بعد البيان والاستدلال، والدراسة والنقد، ذهب المصنّف إلى أنَّ العلم يعود إلى نحو من الوجود، وذلك الوجود هو وجود مجرّد يحصل للجوهر الدّراك، أو يحصل عنده. بهذا أنَّ كلّ وجود جوهري، أو عرضي تكون معه ماهيّة كلّية، كما يقول لها أهل اللّه أي العرفاء «العين الثابتة»، لكن عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها، كذلك لا متّصفة بشيء من صفات الوجود، من العلّيّة والمعلوليّة والتقدّم والتأخر، وأمثال ذلك في هذا المقام.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«هذا ما اختاره في أمر الصور النفسانيّة العلميّة؛ لدفع عدّة من الإشكالات المتوجّهة إلى القول بالوجود الذهني. وإجماله، أنَّ الصور العلميّة الجزئيّة من المحسوسات والمتخيّلات، قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل، وهي وجودات مثاليّة تنشئها النفس في المثال الأصغر الّذي يسمّى بالخيال المتّصل بالنفس، دون الخيال الأعظم المنفصل. والصور الكلّيّة هي العقول الكلّيّة الّتي تنال النفس وجوداتها الخارجيّة، وتضيف إليها

---

(١) إنَّ العقل الفعّال هو العقل العاشر في سلسلة العقول الطوليّة عند الحكماء القديمة، بما أنَّ جميع العقول فعّالة لكنّهم أطلقوا على العقل العاشر العقل الفعّال، باعتباره حاكماً على الموجودات الجسمانيّة. حيث يقول الشيرازي: «اعلم أنَّ للعقل الفعّال وجوداً في نفسه ووجوداً في أنفسنا، فإنَّ كمال النفس وتمام وجوده وصورته وغايته هو وجود العقل الفعّال له واتصاله به واتّحاده معه، فإنَّ ما لا وصول لشيء إليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء... إلخ». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٩، ص١٤٠ـ١٤١).ـ

الترديد وتجوّز انطباقها على كثيرين؛ لضعف الإدراك كالإنسان ضعيف البصر الّذي يدرك شبح زيد مثلاً إدراكاً بصريّاً ضعيفاً، ثمّ يجوز انطباقه على زيد وعمرو وغيرهما، وهذه العقول لمّا كانت أقوى وجوداً من النفس لا يمكن القول بكونها معلولة للنفس قائمة بها قياماً صدوريّاً، بل النفس مظهر لها. فهذا ما ذهب إليه. ومن المعلوم أنّه مبنيّ على تجرّد الصور العلميّة، والقول بالخيال المتّصل والقول بالمثل العقليّة، وهو قائل بها جميعاً.

ومن الممكن أن يوجّه إليه الإشكال من وجهين:

الأول: أنَّ العليّة والمعلوليّة والتجرّد والمادّيّة ونظائر ذلك، من الشؤون المختصّة بالوجود الخارجي الحقيقي، والوجود الذهني العاري من الآثار المترتّبة لا يقبل شيئاً من ذلك، لكونها (العلية والمعلولية ... إلخ) آثاراً حقيقيّة عينيّة. ويشهد تصريحه في مبحث الجعل، أنَّ الجعل إنّما هو من شؤون الوجود الخارجي، وكذا عدّه في أوّل الوجود الذهنيَّ مقابلاً للوجود المجرّد والمادّي.

الثاني: أنّه يصرّح بأنَّ الوجود الذهني أضعف من الوجود الخارجي، ويصرّح أيضاً بأنَّ المثال والعقل أقوى وجوداً من الأُمور المادّيّة، ولازمه التناقض في الصور العلميّة الجزئيّة، والكلّيّة المنطبقة على الأنواع المادّيّة وأفرادها (.....) وحيث كانتا موجودتين ذهناً فهما أضعف من مصداقهما، فهما أقوى وأضعف معاً بالنسبة إلى المصداق وهو التناقض.

لكنّ الإشكالين ناشئان من قلّة التدبّر في المقام، والإخلال بجهات البحث ويُدفعان بتوضيح هذه الجهات، وتحرير مورد الكلام في الوجود الذهني بما يرتفع به اللبس.

فنقول: إنَّ الّذي تثبته أدلّة الوجود الذهني هو أنَّ الأشياء الموجودة في الخارج موجودة بعينها بوجود آخر، لا يترتّب عليه آثارها الخارجيّة بعينها (...)، فللموجود الذهني جهتان حقيقيتان:

الأُولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجيّة الّتي له في الخارج، وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلاّ الحكاية عن ما وراءه فقط، وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

الثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي، بل من جهة أنَّ هذا الحاكي أمر ثابت طارد للعدم، وله من هذه الجهة آثار وجوديّة مترتبة عليه، ومن الممكن حينئذٍ أن يكون أقوى وجوداً من محكيه الخارجي، وهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني. وهذه الجهة الثانية يمكن أن تنشعب بحسب البحث إلى جهتين أخريين:

إحداهما: أنَّ هذا الوجود المأخوذ في نفسه حيث كان موجوداً لنا. فهل هو كيفيّة نفسانيّة داخلة تحت مقولة الكيف؟ـ لصدق حدّه عليه وهو أنَّه عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته كما عليه معظم المشّائين ـ أو أنَّه صورة كماليّة حاصلة لنا ـ أعني أنَّه صورة موجود مثالي أو عقلي اتّحدت به نفوسنا اتّحادَ المدرك بالمدرك، فتصورت بها نفوسنا تصوُّرَ المادّة بالصورة (....) وثانيتهما: أنَّ معلوم هذا العلم ـ وهو الخارج المكشوف عنه ـ هل هو المصداق المادّي مثلاً والنفس تجرّده عن العوارض المادّية بعض التجريد ـ ، كما في المدركات الجزئيّة ـ أو تمام التجريد ـ كما في الكلّيّات ـ كما هو المشهور، أو أنَّه موجود مثالي وعقلي تامّ الوجود قائم بنفسه مجرّد عن المادّة في وجوده، والنفس إذا اتّصلت من طريق الحواس نوعاً من الاتّصال بالخارج المادّي استعدت لأن تشاهد هذا الوجود المثالي أو العقلي في عالمه فتتّحد به اتّحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صورة لنفسها، وهذا علم حضوري تجد به النفس عين هذا المعلوم الموجود في الخارج، ويوجب الاتّصال الّذي بالمادّة أن تطبقه النفس على المادّة، وتذعن أنَّه هو المصداق المادّي من غير ترتّب الآثار عليه، فيحصل من هذا التطبيق العلم الحصولي.

هذه هي جهات البحث احتفظ بها، لئلا يختل باختلالها أمر البراهين [الواردة][1] في الأبحاث المعقودة لها. ويتبيّن من ذلك أمور:

أولها: أنَّ المراد بالآثار المترتّبة في باب الوجود الذهني أعمّ من الكمالات الأوليّة والثانويّة.

---

(١) وردت في النص الموردة.

وثانيها: أنَّ الوجود الذهني وجود قياسي بذاته يرتفع بارتفاع القياس، وأن هذا معنى حكايته عما وراءه.

وثالثها: أنَّ كلّ علم حصولي يكتنف بعلم حضوري معه»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

قام الطباطبائي ببيان وجهي الإشكال الأول المختار عند الشيرازي لدفع الإشكالات الواردة في الوجود الذهني، ثمّ نقدهما وبيّن أسباب الإشكالات الواردة في وجهي الإشكال المذكور، كما عرض رأيه على النحو التالي:

أولاً ـ إنَّ بيان المصنّف الّذي طرح لدفع الإشكال في الوجود الذهني، مبتنٍ على أصول ثلاثة:

الأول: تجرّد الصور العلميّة الجزئية أعمّ من الصور الحسيّة، والخياليّة، والعقليّة، بخلاف قول جمهور الحكماء المشّائين الّذين ذهبوا إلى أنَّ الصور الحسيّة، والخياليّة هي الماديّة وليست المجرّدة.

الثاني: الفرق بين الخيال المنفصل، والخيال المتّصل وهو:

أ ـ الخيال المتّصل يتعلّق بمرتبة الخيال النفسانيّة وهو قسم من وجود الإنسان، لكن الخيال المنفصل موجود في العالم الخارجي.

ب ـ الخيال المتّصل قائم بنفس الإنسان، لكن الخيال المنفصل هو أمر خارجي يرتبط أو يتعلّق بنفس الإنسان، وإذا ارتبطت النفس بالخيال المنفصل تكون مُخَيَّلات الإنسان صادقةً وتطابق الأشياء الواقع الخارجي وإلاَّ فلا.

الثالث: المجرَّدات العقلانيّة الّتي تعبّر عنها المُثُل الأفلاطونية «أرباب الأنواع»؛ عبارة عن الأفراد العقلائية، والماهيّات هي الّتي تكون أفرادها ماديّة، ولها وجود عقلاني في عالم العقول.

ثانياً ـ أشكل الطباطبائي بوجهين:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٨٤ـ٢٨٦، الهامش٤.

الإشكال الأول: بناء على رأي الشيرازي، مصدر الصور العلميّة الجزئيّة من المحسوسات الحسيّة، والخياليّة مظهَر الصور العقليّة، لكن في رأي الطباطبائي: أنَّ الصور العلميّة الجزئيّة تكون مرتبطة بالوجود الذهني، وعلّيتها من الشؤون الخارجيّة.

الإشكال الثاني: بناء على رأي المصنّف: الإدراك يرتبط بعالم المثال أو عالم العقل، يعني عندما تصل النفس إلى الحقائق الخياليّة والعقليّة في المرتبة الشديدة، تكون مصدراً بالنسبة لبعض الأفراد[١]، وتكون مَظهراً بالنسبة لبعض آخر. لكن يعتقد الطباطبائي أنَّ:

أولاً ـ المثال والعقل أقوى وجوداً من الأمور المادّية، ولو سلّمنا أنَّ الوجود الذهني أضعف من الوجود الخارجي فيلزم التناقض في الصور العلمية الجزئية، والكلّية المنطبقة على الأنواع المادّية، وأفرادها، مثال ذلك: صورة زيد الذهنية تنطبق على زيد الخارجي، وصورة الإنسان الذهنية تنطبق على أفراده الخارجية، وأمثال ذلك.

ثانياً ـ اعتقد الطباطبائي أنَّ منشأ طرح الإشكالين المذكورين من قبل المصنّف هو عدم توجّهه إلى الجهات المختلفة المطروحة في تحرير الوجود الذهني في هذا المقام.

وأيضاً اعتبر الطباطبائي أن تحقّق أيّ شيءٍ في الخارج له نوعان من الكمالات، الأولي والثانوي. وبما أنَّ الكمالات الأولية تكون مأخوذة من نوعيّة الشيء ومقوّمة له، مثل: الكون النامي للأعشاب؛ والكمالات الثانوية تكون لها آثار وجوديّة، ولوازمها الوجوديّة، لكن للماهيّة أن تكون موجودة بالوجود الذهني، لذلك لم تكن صادقة أيّ واحدة من الكمالات الأوليّة أو الثانويّة بنحو الحمل الشائع الصناعي حينئذ، وفسّر البحث[٢]، وخلاصة تفسيره أنَّ للوجود الذهني جهتين حقيقيتين:

---

(١) يعني: بعض الأفراد الحقائق الخياليّة والعقليّة.

(٢) «فذهب إلى أنَّ الّذي تثبته أدلّة الوجود الذهني هو أنَّ الأشياء الموجودة في الخارج، موجودة بعينها بوجود آخر، لا يترتّب عليه آثارها الخارجيّة بعينها، ونعني بالآثار كلّ ما يحمل عليه في الخارج من ذاتي أو عرضي، حملاً شائعاً، وذلك كزيد الموجود في ظرف العلم حيث إنَّه ليس بجوهر، ولا جسم ولا نام ولا حيوان ولا ناطق، وليس معه شيء من الكمالات الثانيّة الّتي لزيدالخارجي، وهذا وجود آخر للشيء غير وجوده الخارجي الّذي هو بحسبه واجد لكمالاته الأوليّة والثانويّة. وتندفع به جميع الإشكالات الّتي مدارها على طلب آثار الماهيّة =

الحقيقة الأُولى: قياس الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي يُظهر أنَّ الوجود الذهني خالٍ من آثار الوجود الخارجية.

الحقيقة الثانية: ثبوت الوجود الذهني في نفسه من دون قياسه إلى الوجود الخارجي، يثبت بأنَّه طارد للعدم، لذلك له آثار وجودية مترتبة عليه؛ ومن الممكن أن يكون أقوى وجوداً من الوجود الخارجي. النتيجة: أنَّه وجود خارجي لا ذهني. وقسّم الطباطبائي الحقيقة الثانية إلى قسمين:

القسم الأول:

أولاً ـ هي[1] ليست كيفيّة نفسانيّة[2]، كما ليست صورة كمالية حاصلة لنا لأنَّ الصورة الكمالية ليست داخلة تحت مقولة من المقولات، بل بالعرض فقط، وهذا يبدو على ما نسب إلى إسكندر الأفروديسي.

ثانياً ـ أن تكون صورة جوهريّة لنفوسنا في الجواهر، وصورة عرضيّة وكمالاً ثانياً لها في المُدْرَكات من قبيل الأعراض، لكن هذه الجهة الّتي يبحث عنها هي من مباحث العلم.

القسم الثاني:

قال الطباطبائي من المعلوم أنَّ ثبوت الوجود الذهني لنفسه هو العلم. ثمّ طرح عدداً من الأسئلة وأجاب عنها[3]، وعلى ذلك اعتبر أنَّ هذا العلم هو علم حضوري، تجد به النفس عين هذا العلم المعلوم الموجود في الخارج، كما يوجب الاتّصال الّذي تطبقه النفس على المادّة؛ ولذا تذعن أنَّه هو المصداق المادّي من دون ترتّب الآثار

= في وجودها الخارجي، منها وجودها الذهني». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٨٤ـ٢٨٦، الهامش٤).

(١) أي: ثبوت وجود ذهني في نفسه، من دون قياسه إلى وجوده الخارجي.

(٢) يقول السيد جعفر سجّادي: «الكيف واحد من المقولات التسع العرضية، وهو عبارة عن هيئة لا يوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها أو حاملها، وهي لا تقتضي القسمة والنسبة، للكيفيات أنواع وأقسام متعدّدة، (والكيفيّات النفسانيّة، قسم من أقسام الكيف، وكم هي قسم من أقسام الكيف الاستعدادية)». (سجادي، السيد جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين**، ص٣٩٣).

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص ٢٨٦. الهامش٤.

عليه، والعلم الحصولي يحصل من هذا التطبيق حينئذ. وبعد بيان وتفسير الجهات المذكورة، استنتج النتائج التالية:

أولاً ـ الآثار المترتّبة في الوجود الذهني، أعم من الكمالات الأولية والثّانويّة.

ثانياًـ الوجود الذهني قياسي بذاته، وعندما يرتفع القياس يرتفع الوجود الذهني أيضاً، وسبب هذا الارتفاع هو أن يكون أمراً وراء الوجود الذهني.

ثالثاًـ أنَّ كلّ علم حصولي يكتنف علماً حضورياً معه، أي يوجد العلم الحضوري في إطار العلم الحصولي.

٤ـ استدراك:

الوجود الذهني هو الظرف الّذي ينعكس فيه الوجود الخارجي، سواء كان انتزاعياً أو غير انتزاعي، وهذا الظرف منشأ التحولات المختلفة والمتعددة في حياة الموجودات، ويتطور يوماً بعد يوم. وهو من المباحث الأساسية في الفلسفة، إذ على الفيلسوف أن يعرف حدوده بالدقة وأبعاده وإطاره؛ لأنَّ العمليات العقلية تجري في هذا الظرف الذهني. وركز المصنّف في قوله على طرح الإشكالات المطروحة ومنها الإشكال الأول[1] وقام بالاجابة عنه، كذلك الطباطبائي حينما نقد رأي المصنّف وقدّم رأيه؛ وجدنا من الضروري مقارنته بالوجود الخارجي، وتبيين بعض أبعاده وصفاته بمقتضى هذا المبحث، لذا ارتأينا إكماله في المباحث الآتية:

أولاً ـ أنَّ الظرف الذهني يشتمل على أمور: أ ـ الأمور الوهمية والخيالية. بـ الأمور الإدراكية الانتزاعية. جـ الأمور الإدراكية غير الانتزاعية.

الأول: الأمور الوهميّة والخياليّة هي أضعف من الوجودات الخارجية؛ لأنَّها أمور وجودية في مستوى الوهم والخيال.

(١) «الإشكال الأول: أنَّ الحقائق الجوهريّة كائنة بناءً على أنَّ الجوهر ذاتي لها ـ وقد تقرّر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما تسوق إليه أدلّة الوجود الذهني ـ يجب أن تكون جوهراً أينما وجدت وغير حالّة في موضوع، فكيف يجوز أن تكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضاً قائمة به؟ وإذا كانت جميع الصور الذهنية كيفيات، فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٧٧).

الثاني: الأمور الإدراكية الانتزاعية الاعتبارية الذهنية كالمفاهيم الماهوية الكلية والجزئية والشخصية التي تأتي في جواب «ما هي»، وتتساوى هذه المفاهيم الذهنية مع مصاديقها الخارجية التي تقوم بها كالإنسان والحيوان وزيد، ونظائرها؛ لأنَّها انتزاعات مباشرة من الوجودات الخارجية. لذلك تكون نسبة هذه المفاهيم إلى مصاديقها الخارجية في النسب الأربع في المنطق هي نسبة «التساوي».

الثالث: مفهوم حقيقة الوجود الذهني المنتزع من أشياء خارجية، هو أوسع وأشمل من مصاديقه الخارجية، وهذا الوجود واحد ويحمل على كل أفراد الوجود بالتشكيك. يقول الطباطبائي في هذا السياق: «جهة ثبوته (الوجود الذهني) في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي، بل من جهة أنَّ هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم، وله من هذه الجهة آثار وجوديّة مترتبة عليه، ومن الممكن حينئذٍ أن يكون أقوى وجوداً من محكيه الخارجي، وهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني»[1].

ثانياً ـ الوجود الذهني مرتبط بأُمور خارجية ارتباطاً وثيقاً عبر الجهاز الحسي، وإذا قطع هذا الارتباط والتبادل قطعت العمليات الإدراكية. وهذا يدل على حصر الإدراكات الذهنية في أطر معينة ومحددة، وهذا دالّ على وجود أمر وراء الوجود الذهني والإدراكات العقلية. كما قال الطباطبائي في هذا المجال وهو: «جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجيّة الّتي له في الخارج، وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلاَّ الحكاية عمّا وراءه فقط، وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني»[2]. كما ذهب المصنّف: «إلى أنَّ ضعف الإدراك وقلّة النيل كما يكون تارة من جانب المدرِك، بأن تكون قوّته الإدراكية في نفسها ضعيفة كعقول الأطفال، أو معوقة عن الإدراك التامّ لمانع خارجي كالنفوس المدبّرة للأبدان المتعلّقة بعالم الظلمات؛ فكذلك قد يكون من جانب المدرَك أيضاً ، وذلك يكون من جهتين: إمّا من جهة قصوره ونقصه وخفاه في نفسه، وإمّا من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه»[3].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٨٤ـ٢٨٦، الهامش٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص٢٨٩.

ثالثاً ـ نقول لا إضافة مقوليّة؛ لأنَّ الإضافة الإشراقيّة لها جهة واحدة، والمضاف إليه هو نفس الإضافة؛ كما في علم اللّه تبارك وتعالى بالنسبة للأشياء بنحو الإضافة.ـ..

رابعاً ـ النظر والمطالعة في الآثار الفلسفيّة للفلاسفة المتقدّمين ـ بغض النظر عن المكان والزمان ـ والدقة في مباحثهم الّتي طرحوها في آثارهم، فنرى أنّهم قد عرضوا مبحثاً للوجود، إمّا بنحو مباشر، أو بنحو غير مباشر، يعني في سياق المباحث الأخرى. بهذا نستطيع أن نقول:

أ ـ الوجود ـ سواء وجود الإنسان أو سائر الأشياء والموجودات في العالم، ماديّاً كان أو غير ماديـ ، هو أن يكون أوّل الموضوع أو الشيء الّذي طرح في ذهنهم.

ب ـ بمجرد مشاهدة الأشياء والموجودات في العالم وطرح الأسئلة نظير: ما هو السؤال الأول الّذي كان جاء في ذهن الإنسان؟ وما ذاك؟ ولماذا؟ وما هو السبب؟ لماذا خُلق الإنسان؟ لماذا خُلقت الأرض؟ لماذا خُلق الحيوان؟ لماذا خُلقت الأعشاب والأحجار؟... بالنتيجة يهتم الفلاسفة بمبحث الوجود والموجود، وحاول كلّ واحد طرح البحث بمقتضى علمه، واختصاصه، وظروف المكان والزمان، كما طرح الطباطبائي مبحث الوجود في بداية كتبه الفلسفية. لذلك هو كان أوّل بحث فلسفي جديد عند الفلاسفة والمتكلمين.

خامساً ـ بناء على بيان ملاً هادي السبزواري الّذي قال:

«فجوهرٌ مع عرضٍ كيف اجتمعْ أم كيـف تحت الكيفِ كلٌّ قـد وقعْ»(١)

يظهر:

أ ـ عدم وجود اجتماع الجوهر بالعرض، كما في سائر المقولات؛ لأنَّ الجوهر شيء، والعرض شيء آخَر، يعني لا يحتاج الجوهر إلى مكان في تقرّره بل قائم بنفسه، لكن العرض يحتاج إلى مكان في تقرّره كما يظهر من تعريف كليهما.

ب ـ العلم لا يقع تحت مقولة الكيف.

(١) حسن زاده الآملي، حسن: **شرح المنظومة ملاً هادي السبزواري**، ناب، قم، إيران، ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٥م، ج٢، ص١٢١.

المبحث الثالث

تحقيق وتفصيل الإشكال الأول حول الوجود الذهني أو تصوّر معاني الكليّة (هل العلم يندرج تحت مقولة الكيف أو لا؟)

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ذكر الشيرازي في المبحث السابق[٢]ـ مقدّمات ثلاثاً، كما خصّ المقدّمة الرابعة بتحقيق وتفصيل الإشكال الأول، وقام بشرح الحمل الأولي والحمل الشائع الصناعي والمعلوم أنَّ معنى الحمل هو من المعقولات الثانية المنطقيّة[٣] لكن، بغض النظر عن ذلك، فإنَّ البحث عن أصل الوجود هو بحث فلسفيّ فيه إشكالات أربعة:

الأول: يعتبر جمهور العلماء أنَّ العلم ماهيّة له وجود، وعلى رأي بعضهم تلك الماهيّة هي انفعال، أو إضافة، كما على رأي مشهور الحكماء هي أن تكون من مقولة الكيف النفساني[٤].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٣ـ٢٩٦.

(٢) أي: الإشكال الأول حول الوجود الذهني.

(٣) المعقولات الثانية المنطقية هي: أن تكون سلسلة من المفاهيم الكلّية في الذهن، لكن ليس لها استعداد الحمل على الأمور العينية، بل تحمل على الصور الذهنية فقط؛ يعني مصاديق هذه المفاهيم تكون موجودة في ظرف الذهن لا في الخارج، وبهذا لا يوجد فيها أيّ ارتباط مباشر مع الخارج، مثلاً: مفهوم كلّي، وجزئي، ومعرّف، وحجّة، وغير ذلك. كما أن تكون عروضها في الذهن، واتّصافها أيضاً، مثالها: «الإنسان نوع» أو «الحيوان جنس».

(٤) الكيف النفساني هو قسم من أقسام الكيف.

الثاني: كلّ الوجود الجوهري أو العرضي، بقطع النظر عن عدم ماهيّتهما في حدّ ذاتهما، ينبغي أن يكون معهما ماهية دائماً، وتلك الماهيّة هي الكلّية الطبيعيّة، وعند العرفاء هي من الأعيان الثابتة.

الثالث: الماهيّة في حدّ ذاتها هي لا موجودة ولا معدومة «رأي المصنّف».

الرابع: وهي مقدّمة تحت عنوان التحقيق والتفصيل، أي شرح حول الحمل الشائع الصناعي، والحمل الأولي الذاتي[١]. ولذا أجاب المصنّف في رفع الإشكال الأول على النحو التالي:

أولاً ـ لا تدخل الطبائع الكلّية العقلية تحت أيّة مقولة من المقولات العشر، كالطبيعة الكلّية للإنسان والجسم، والحجر والشجر، وغير ذلك، بل من باب أن يكون لها وجود في النفس؛ يعني: وجود حالة أو ملكة في النفس أن تصير مظهراً[٢] أو مصدراً لها تحت مقولة الكيف، يعني: الماهيّة من جهة أن يكون لها وجود في النفس تدرج تحت مقولة الكيف بالعرض أو بنحو مجاز.

ثانياً ـ يفترض المصنّف، إذا سأل أحد منّا: أليس الجوهر مأخوذاً في طبائع أنواعه وأجناسه، وكذا الكمّ والنسبة في طبائع أفرادهما[٣]؟ ثمّ أجاب بأنَّ: مجرّد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يجب أن يصير هذا المجموع الّذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر، مندرجاً في تحته، كما كون مفهوم الجزئي جزئي وحده[٤]، وكذلك إذا كان حدّ

---

(١) يقول الشيرازي: «اعلم أنَّ حمل شيء على شيء واتّحاده معه يتصوّر على وجهين: أحدهما: الشائع الصناعي المسمّى بالحمل المتعارف؛ وهو عبارة عن مجرّد اتّحاد الموضوع والمحمول وجوداً. ويقال له: «الحمل بالذات»، أو عرضيّاً له ويقال له: «الحمل بالعرض»، والجميع يسمّى حملاً عرضيّاً. [الحمل بالذات، كزيد انسان، والحمل بالعرض، كزيد كاتب]. =

= وثانيهما: أن يعني به أنّ الموضوع هو بعينه نفس ماهيّة المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحواً من التغاير، أي هذا بعينه عنوان ماهيّة ذلك، لا أن يقتصر على مجرّد الاتحاد في الذات والوجود؛ ويسمّى حملاً ذاتياً أوّليّاً، أما ذاتياً فلكونه لا يجري ولا يصدق إلاّ في الذاتيات؛ وأما أوّليا، [فلكونه] أوّلي الصدق أو الكذب». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٢ـ ٢٩٤).

(٢) أي: النفس مظهراً، هذا بالنسبة إلى الصور العقلية، أو مصدراً، هذا بالنسبة إلى الصور الجزئية.

(٣) «يقال: الإنسان جوهر قابل للأبعاد حسّاس ناطق، والزمان كمّ متّصل غير قارّ، والسطح كمّ متّصل قارّ منقسم في الجهتين فقط. وكمّ متّصل غير قارّ هو: كم غير ذي وضع، كالزمان. وكمّ متّصل قارّ هو: كم ذو وضع، كالجسم، والسطح، والخطّ». (دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**، ج٢، ص٨٣٠ـ ٨٣١).

(٤) أي: هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وعين نفسه لا يوجب كونه جزئياً. وكون حدّ الشيء عين محدوده =

الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لا يجب كون الحدّ فرداً للمحدود، كما أنَّ كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيّره من جزئيّات الجوهر وأنواعه، كسائر المقولات في هذا المقام.

خلاصة: اعتقد المصنّف أنَّ العلم هو صورة تحصل من الشيء في الذهن؛ كما أنَّ الماهيّات الذهنية لا تندرج تحت أيّ مقولة من المقولات، لكن من حيث أن تكون الصفات موجودة عند الذهن، فتحسبها الكيف بالعرض.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«قد عرفت أنَّ مذهبه في الصور الذهنيّة أنَّ الجزئيّات منها معلولة للنّفس وهي مصدر لها، والكلّيات حاصلة لها عن مشاهدة نفس المجرّدات العقليّة من بُعد، ويترتّب على ذلك تجويز انطباقها على كثيرين وإبهامها. فالنفس مظهَر لها لا مصدر، لكونها أقوى وجوداً وأصرح فعليّة من النفس.

فقوله ها هنا: «تصير مظهراً أومصدراً لها الخ» الظاهر أنَّ ضمير «تصير» راجع إلى النفس وضمير «لها» راجع إلى الطبائع العقليّة. ومراده بذلك أنَّ النفس تصير مظهراً للطبائع العقليّة إن بقيت على حالها من الكلّيّة، وتصير مصدراً لها إن تعيّنت بتعيّنات خياليّة أو حسيّة.

ثم، هذا الّذي وجد في النفس وجود صفة لموصوف، هو داخل تحت مقولة الكيف بالذات، وحيث كانت حيثيّة معقوليّتها غير الداخلة تحت مقولة متّحدةَ الوجود مع هذه الحيثيّة الداخلة تحت الكيف بالذات، فهي كيف بالعرض؛ فالطبائع العقليّة من حيث نفسها جواهر مجرّدة، خارجيّة أو هيئات نوريّة فيها؛ ومن حيث وجودها صفات للنفس وعلوماً لها تحت مقولة الكيف؛ ومن حيث كليّتها ومعقوليّتها للنفس ـ وهو المبحوث عنه في الوجود الذّهني ـ غير داخلة تحت مقولة من المقولات، وإنَّما لها مفاهيم المقولات لا حقائقها»[1].

= وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٤، الهامش٢.

٣ـ إبداع الطباطبائي:

بداية، شرح الطباطبائي مقالة المصنّف ونقدها. وفي الختام أيّد قسماً منها ورفض قسماً آخر، ثمّ قدّم رأياً جديداً على النحو التالي:

أولاً ـ بيان مذهب الشيرازي:

أ ـ إنَّ الجزئيّات من الصور الذهنية معلومة للنفس وهي مصدر لها.

ب ـ إنَّ الكلّيات الحاصلة للصور الذهنيّة عند مشاهدة نفس المجرّدات العقليّة من بُعد يترتّب عليها جواز انطباقها على كثيرين، وإبهامها.

ج ـ فالنفس مظهر للصور الذهنيّة، ولا مصدر لها؛ لأنَّ الصور الذهنيّة تكون أقوى وجوداً، وأصرح فعليّة من النفس.

د ـ يبدو من قول المصنّف: «تصير مظهراً أو مصدراً لها تحت مقولة الكيف»[1].

أنَّ ضمير «تصير» يرجع إلى النفس، كما ضمير «لها» يرجع إلى الطبائع العقليّة.

هـ ـ غرض المصنّف من قوله[2] وهو إنَّ النفس إن بقيت على حالها من الكلّية تصير مظهراً للطبائع العقليّة، كما إذا تعيّنت بتعيّنات خياليّة أو حسيّة تصير مصدراً لها.

ثانياً ـ رأي الطباطبائي:

أ ـ الطبائع الكلية صفة للنفس، وهي داخلة تحت مقولة الكيف[3] بالذات لا بالعرض.

ب ـ لو فرضنا أن الصور الذهنيّة، من حيث معقوليّتها غير داخلة تحت مقولة متّحدة الوجود مع هذه الحيثيّة الداخلة تحت مقولة الكيف بالذات، فهي كيف بالعرض بهذه،

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٥.

(٢) تصير مظهراً أو مصدراً لها ـ تحت مقولة الكيف.

(٣) «الكيف واحد من المقولات التسع العرضية، وهو عبارة عن هيئة لا يوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها أو حاملها، وهي لا تقتضي القسمة والنسبة، وللكيفيات أنواع وأقسام متعدّدة، [والكيفيّات النفسانيّة، قسم من أقسام الكيف، وكم هي قسم من أقسام الكيف الاستعدادية]». (سجّادي، السيد جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين**، ص٣٩٢).

الطبائع العقليّة من جهة نفسها جواهر مجرّدة خارجيّة أو هيئات نوريّة فيها، ومن جهة وجودها صفة للنفس وعلوم لها تحت مقولة الكيف، لكن من حيث أن تكون الكلّيّة والمعقوليّة للنفس، يبحث عنه في الوجود الذهني، كما لا تدخل تحت مقولة من المقولات، بل تكون لها مفاهيم المقولات فقط لا حقائقها.

٤ـ استدراك:

إنَّ للنفس دوراً ومقاماً معيناً تجاه الطبائع الكلية والأمور المعقولة والمحسوسة وللوجود الذهني دور معين أيضاَ. فالتفكيك بين دور كليهما ضروري وبحاجة إلى بحث مستقل، لكن هنا بمقتضى بحثنا نقول:

أولاًـ النفس هي بمنزلة مظهر للصور المعقولة الذهنية سواء كانت الطبائع الكلية أو الجزئية أو الصور الخياليّة والحسيّة، ولم تكن مصدراً لها لأنَّ الصور المعقولة أقوى وجوداً من النفس. لذلك تكون النفس واسطة بين الطبائع الكلية والخارج، وبهذا الاعتبار تكون الطبائع الكلية من حيث وجودها صفة للنفس وعلوماً لها تحت مقولة الكيف بالعرض.

حيث يقول السبزواري:

«وبالرضا أو بالتجلي إذ فطر	يستعمل النفس القوى تنشي الصور
وبتوهم لسقطة على	جذع عناية سقوط فعلا
بالقصد كالمشي لعلم حادث	مع ما عليها زيد من بواعث
بالطبع كالصحة بالقسر العلل	بالجبر من خيرة شر حصل
والنفس مع علوها لما دنت	بأمرها كل القوى قد سخرت
معطي الوجود في الإلهي فاعل	معطي التحرك الطبيعي قائل»[1]

وقول الشيرازي في هذا السياق هو: «إنَّ الطبائع الكلّية العقليّة من حيث كلّيتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات؛ ومن حيث وجودها في النفس ـ أي

(١) حسن زاده الآملي، حسن: شرح المنظومة ملاّ هادي السبزواري، ج٢، ص٤١٤.

وجود حالة أو ملكة في النفسـ تصير مظهراً أو مصدراً لها تحت مقولة الكيف»[١]. وهذان قولان صحيحان في مظهرية النفس للصور الطبائع لكن غير صحيحين في مصدريتها.

ثانياً ـ رأي الطباطبائي حق ومتين حينما يقول: «هذا الّذي وجدت في النفس وجود صفة لموصوف، هو داخل تحت مقولة الكيف بالذات، وحيث كانت حيثيّة معقوليّتها غير الداخلة تحت مقولة متّحدةَ الوجود مع هذه الحيثيّة الداخلة تحت الكيف بالذات، فهي كيف بالعرض؛ فالطبائع العقليّة من حيث نفسها جواهر مجرّدة، خارجيّة أو هيئات نوريّة فيها؛ ومن حيث وجودها صفات للنفس وعلوماً لها تحت مقولة الكيف؛ ومن حيث كليّتها ومعقوليّتها للنفسـ وهو المبحوث عنه في الوجود الذّهنيـ غير داخلة تحت مقولة من المقولات، وإنَّما لها مفاهيم المقولات لا حقائِقُها»[٢].

ثالثاًـ اعتبر بعض العلماء أنَّ العلم هو من مقولة الانفعال أو الإضافة، أو من مقولة الكيف النفسانيّ، ومنشأ هذا الاعتبار هو اعتقادهم بأصالة الماهيّة، لا أصالة الوجود.

رابعاًـ ذهب الفلاسفة منذ ما قبل الشيرازي، إلى أنَّ التناقض «في علم المنطق» له ثمانيّة شروط:

الأول: وحدة الموضوع. الثاني: وحدة المحمول. الثالث: وحدة المكان. الرابع: وحدة الشرط. الخامس: وحدة الإضافة. السادس: وحدة الجزء والكلّ. السابع: وحدة القوّة والفعل. الثامن: وحدة الزمان.

لكن الشيرازي، ضمن تحقيق وتفصيل الإشكال الأول من الإشكالات الأربعة الّتي طرحها في بحث الوجود الذهني؛ وبعد أن أثبت أنَّ: «كثيراً ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد، بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين، كالجزئي، واللامفهوم، واللاممكن بالإمكان العام، واللاموجود بالوجود

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩٤، الهامش٢.

المطلق، وعدم العدم، والحرف، وشريك الباري، واجتماع النقيضين»[١]. أشار بذلك إلى وحدة أُخرى، هي وحدة الحمل أي: أحياناً يحمل محمول على موضوع، كما يسلب عنه «أي الموضوع المذكور»، وكلاهما «الحمل والسلب» حملان صادقان. أو بعض الأشياء الّتي تحمل على نفسها، وتسلب من نفسها، كلاهما صادقان كذلك. وهذا على أساس شرط آخر من شروط التناقض يسمّى «وحدة الحمل»، بهذا بيّن أنَّ الجزئي جزئي بالحمل الذاتي، وليس بجزئي بل هو كلّي بالحمل المتعارف، كما مفهوم الحرف حرفٌ بالأول، واسمٌ بالثاني. على ذلك، ذهب كثير من الفلاسفة وأساتذة الفلسفة والمنطق إلى أنَّ:

أولاً ـ أوّل من كشف هذه القاعدة هو الشيرازي.

ثانياً ـ استخدمها المصنّف في المرّة الأولى في حلّ المباحث الفلسفيّة. كما صرّح بذلك الدكتور السيد جعفر سجّادي في قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدرالمتألهين أي: يعتقد الشيرازي بوجود شرط آخر في القضايا الطبيعيّة، وهو الوحدة في الحمل «ليس المحمول» حينما قال: «ويجب الالتفات إلى شرط آخر في المحصورات «الموجبة الكلّيّة والجزئيّة السالبة الكلّيّة والجزئيّة»، وهو الاختلاف في الكميّة، لأنّهما لو كانا كلّيين فإنَّه سيبقى كاذباً حتّى مع رعاية شروط الوحدات الثمانية، كلّ إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان إنسان؛ بما أن تكون هذه القضية كاذبة»[٢].

لكن حينما لاحظنا عبارات الشيرازي في مبحث الوجود الذهني وفكّرنا بها بدّقة، وجدنا أنَّ:

أولاًـ هذه القاعدة كانت موجودة في آثار الفلاسفة القدماء.

ثانياًـ لم يكن الشيرازي أوّل شخص استخدم وحدة الحمل في الفلسفة، بل سبق أن استخدمها الحكماء القدماء، والدليل على ذلك هو: بيان المصنّف في كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، والشواهد الربوبيّة:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٣ـ ٢٩٤.

(٢) سجّادي، السيد جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين**، ص١٥٤.

أ ـ في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: «اعتبرت في التناقض وحدة أُخرى سوى الشروط الثمانية المشهورة وتلك وحدة الحمل»[١].

ب ـ في الشواهد الربوبية: «لهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدة أُخرى من جملة الوحدات وهي وحدة الحمل»[٢].

الدليل الآخر هو: أنَّ الحكماء السابقين عليه، ذكروا بعض مسائل الوجود الذهني ضمن مباحث العلم بنحو إجمالي، وليس في فصل مستقل. وهذا صار موضوع إبهام لدى الّذين ذهبوا إلى أنَّ الشيرازي هو الّذي طرحها منذ البداية.

لذا من المعلوم أنَّ وحدة الحمل، كانت موجودة عند الحكماء قبل الشيرازي؛ لأنَّه صرّح بها، وإلاَّ، كيف قال: اعتبرت في التناقض وحدة أُخرى (...) أو اعتبروا في شرائط التناقض وحدة أُخرى.

لكن نستطيع أن نقول إنَّ الشيرازي:

أولاً ـ قام بإحياء هذه القاعدة الّتي يستخدمها الفلاسفة القدامى في بعض الموارد. فتحوّلت شروط الوحدة الثمانية في تناقض إلى تسعة. «الموضوع، المحمول، المكان، الشرط، الإضافة، الجزء والكلّ، القوّة والفعل، الزمان، والحمل».

ثانياً ـ أضافها إلى شروط التناقض؛ وبهذا حلّ بعض المشكلات في مبحث الذهني، كما نستطيع أن نستفيد منها في رفع بعض التناقضات الأُخرى أيضاً.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٤.

(٢) صدر الدّين الشيرازي، محمّد (صدر المتألهين): **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية** (تصحيح وتعليق السيد جلال الدّين الآشتياني)، ص٢٩.

المبحث الرابع

الإشكال الثاني على الوجود الذهني وردّه (تصوّر الصور الخياليّة)

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ذكر الشيرازي الإشكال الثاني تبعاً للبحث السابق، ردّاً على القائلين بوجود الأشباح الجسميّة، والأمثلة الجرمانيّة في القوّة الخيالية والحسيّة[٢] إذ لم يبرهنوا على ذلك بدليل شافٍ، وبرهان وافٍ في هذا المقام، كما لا يخفى على الباحثين إذا تصوّرنا الجبال الرفيعة، والوديان الواسعة، والأشجار، والأنهار، وأمثال ذلك، ونقد بعض آراء الفلاسفة القديمة، وأيّد بعضها الأُخرى، وشرحها، وناقشها في الإشكال الثاني من الإشكالات المذكورة، وبعد ذلك اعتبر المصنّف:

أولاًـ أنّه لو تصوّرنا النجوم الكبيرة بشكل جزئي، فإنّ هذه الصور الذهنيّة تكون موجودة في الذهن ويلزم انطباع الكبير في الصغير، لكن التالي «أي انطباع الكبير في الصغير» محال؛ فالمقدّم «يعني للصور الخيالية في الذهن» باطل أيضاً؛ وعلى ذلك فإنّ المقدّم أي حضور الصور الخيالية في الذهن باطل[٣].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٩ـ ٣٠٠.

(٢) يقول السبزواري: «أمّا أنّ المراد بكلتيهما واحد، فإنّ القوّة تطلق على المبادى العرضيّة كما يجيء في القوّة والفعل، وأمّا أنّ الكيفيّة إشارة إلى القول بعرضيتها كما هو قول كثير من الأطبّاء والقوّة إشارة إلى القول بجوهريتها وأنّها كالصور النوعيّة الجوهريّة». (المصدر السابق، ص٢٩٩، الهامش١).

(٣) المصدر السابق، ص٢٩٩.

ثانياً ـ إنَّ القوى الحسيّة والخياليّة على أساس تبيين الطبيعي أو الفيزيائي، ليست مُدرِكة للصور العلميّة، بل إنَّها وسائل أو علل إعداديّة ومقدميّة تشاهدها النفس بشكل الصور والأشباح المقداريّة في عالم المثال، وتعرفها النفس في ذلك العالم «العالم المثال»، كما ذهب إليه شيخ الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين. وبهذا أيّد رأي شيخ الإشراق، والأقدمين من حكماء الفرس، والرواقيين في هذا المقام.

ثالثاً ـ فصل الشيرازي بين وجود الصور والأشباح الّذي يظهر عند الحواس الظاهرة، ووجودهما الّذي يظهر عند القوى الباطنة.

رابعاً ـ اعتبر أنَّ النفس تستطيع أن تشاهد الصور والأشباح المجرّدة المنزهة عن مقارنة شيء من الوجودين المذكورين[١].

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«والحاصل أنَّ هناك صوراً مادّية في خارج المشاعر، ولها آثار مادّيّة في القوى الحسيّة عند اتصال الحواس بالمحسوسات، ولا إدراك، ولا شعور في هذه المرحلة، ويقارنها شعور، وإدراك من النفس، تظهر به هذه الصور ظهوراً على نعت الجزئيّة، أو على نعت السعة والكلّية، وظرف هذين النوعين من الصور، الظاهرة للنفس عالمان مجرّدان عن المادّة هما وراء عالم المادّة، أحدهما عالم المثال الأعظم أو الأصغرـ على خلاف فيهـ والآخر عالم العقول الكلّية. والعوالم الثلاثةـ المادّة والمثال والعقلـ متطابقة»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

فسّر الطباطبائي رأي المصنّف في الإشكال الثاني، وأيّد بعض مقالته، كما بيّن أُموراً جديدة، وهي:

أولاًـ قسّمت الصور إلى مرحلتين:

---

(١) أي: الحواس الظاهرة، والقوى الباطنة.

(٢) الشيرازي، صدر **الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٩، الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الهامش٢**.

المرحلة الأُولى: هي الصور الماديّة الّتي في خارج المشاعر، ولها آثار مادّية في القوى الحسّية عندما تتصل الحواس بالمحسوسات، لذلك لا وجود للإدراك والشعور في هذه المرحلة.

المرحلة الثانية: هي الشعور والإدراك من قِبَل النفس الّتي تظهر به هذه الصور ظهوراً على وصف الجزئيّة أو على وصف السعة والكلّية.

ثانياً ـ إنَّ ظرف هاتين المرحلتين المذكورتين من الصور الظاهرة للنفس يكون عالمين مجرّدين عن المادة، هما وراء عالم المادّة حينئذ؛ كما سمّي أحدهما عالم المثال الأعظم أو عالم المثال الأصغر، وثانيهما عالم العقول الكلّية.

ثالثاً ـ العوالم الثلاثة المتطابقة، هي: أ ـ عالم المادّة. بـ ـ عالم المثال. جـ ـ عالم العقل. ـ

٤ـ استدراك:

تبعاً للمبحث الأخير يتحدث هذا المبحث من الإشكال الثاني على الوجود الذهني، وهو عبارة عن كيفية مراحل عمليات الإحساس والإدراك من الأشياء المادية الخارجية. وهي تبدأ من الاحساس والأجهزة الحسية وصولاً إلى الإدراك الحسي، ثمّ الإدراك النفسي والعقلي التي تؤدي إلى الصور الذهنية سواء كانت الصور الوهمية والخيالية أو الطبائع الكلية والجزئية. هذه المناقشة لها تاريخ طويل في الفلسفة، بل بدأ من بداية الفكر الفلسفي. لذلك عالجناها خلال عمليات الاحساس؛ والمرحلة الثانية والثالثة من عمليات الإدراك من «قاعدة عمليات الإحساس والإدراك»[1]. يقول الطباطبائي في هذا السياق: «إنَّ هناك صوراً مادّية في خارج المشاعر، ولها آثار مادّية في القوى الحسيّة عند اتصال الحواس بالمحسوسات، ولا إدراك، ولا شعور في هذه المرحلة، ويقارنها شعور، وإدراك من النفس، تظهر به هذه الصور ظهوراً على نعت الجزئيّة، أو على نعت السعة والكلّية، وظرف هذين النوعين من الصور الظاهرة للنفس عالمان مجرّدان عن المادّة هما وراء عالم المادّة، أحدهما عالم المثال الأعظم أو الأصغرـ على خلاف فيهـ والآخر عالم العقول الكلّية. والعوالم

(١) راجع: استدراك من المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الأول في هذا الكتاب.

الثلاثة ـ المادّة والمثال والعقل ـ متطابقة»[1]. إضافة إلى ذلك وبالإجمال نستطيع أن نقول:

أولاً ـ الإشكال الثاني الّذي طرحه المصنّف وردّ به على الّذين ذهبوا إلى أنَّ:

أ ـ القوى الإدراكيّة للنفس جسمانيّة.

ب ـ ومرادهم من الإدراك هو حلول الصور الجرمانيّة للأشياء في القوى النفسانيّة؛ لكن هذا خلاف على مباني الحكمة المتعاليّة فكلاهما باطل.

ثانياً ـ لم يثبت شيخ الإشراق تجرّد قوّة الخيال خلال استدلالاته، لكن ذهب الشيرازي إلى أنَّ قوّة الخيال، وسائر القوى الإدراكيّة هي مجرّد برزخ؛ سواء المثال البرزخي المتّصل أو المثال البرزخي المنفصل.

ثالثاً ـ من المعلوم، على أساس أصالة الوجود، أنَّ الربط يدور حول العليّة فقط؛ وعليه فإنَّ الإدراك هو الربط الّذي يحصل بين النفس والمُدرِك. وبهذا فإنَّ الصور العقلية يمكن أن تحصل من طريق الربط واتصال العلّية للنفس بتلك الصور؛ ومن هذا المنطلق أثبت المصنّف العقل المتّصل كالخيال المتصل، وعلى هذا الطريق ثبت العقل المنفصل، كنظيره في الخيال المنفصل حينئذ.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٩٩، الهامش٢.

المبحث الخامس

الإشكال الثالث الوجود الذهني

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

قام الشيرازي بإثبات تشخّص الوجود الذهني، ورفض الوجود المبهم الذهني خلال طرح الإشكال الثالث: أنّه لو كان للأشياء وجود في الذهن على ما قرّرتم، يلزم أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية، والأنواع العرضيّة فرد شخصي مجرّد عن المادّة ـ ولواحقها، من المقدار والأين والوضع وأشباهها، ويكون ذلك الأمر المشخّص كلياً ونوعاً.

بيان ذلك: «إنَّ كلّ مفهوم كلّي تعقَّلنا، فعلى ما قرّرتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن؛ فإمّا أن يوجد فيه من غير أن يتشخّص، بل يبقى على صرافة إبهامه أو يصير متشخّصاً: لا سبيل إلى الأول، لأنَّ الوجود لا ينفكّ عن التشخّص، ووجود المبهم مبهماً غيرُ معقول؛ وعلى الثاني يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقّل الإنسان إنسان مشخّص مجرّد عن الكمّ والكيف وسائر العوارض المادّية؛ إذ لو قارنها، لم يجز أن يحصل في العقل المجرّدـ على ما تقرّر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرّدـ لكنّ التالي باطل بديهة واتّفاقاً، فالمقدّم كذلك»[٢]، وأجاب عنه. لذلك ناقش آراء الآخَرين وعرض رأيه في هذا المبحث على النحو التالي:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٠٤ـ٣٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص٣٠٤ـ٣٠٥.

أولاً ـ ١ ــ إذا كان للأشياء وجود في الذهن، فيجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية، والأنواع العرضيّة فرد مشخّص مجرّد عن المادّة ـ ولواحقها، من المقدار والأين والوضع وأشباهها؛ فيكون ذلك الأمر المشخّص كلّياً ونوعاً حينئذ.

٢ــ نفترض بأنَّ كلّ مفهوم كلّي نعقله يحصل في الذهن أو ينشأ ذلك المفهوم في الذهن، كما تعترفون به[1] ـ إمّا أن ينشأ في الذهن من دون التشخّص. أي ينشأ في الذهن بنحو الوجود المبهم، كما يبقى على صرافة إبهامه في الذهن، أو ينشأ في الذهن لكن يصير متشخّصاً.

٣ــ رفض المصنّف إنشاء مفهوم الكلّي من دون التشخّص في الذهن، بل هو يعتقد بأنَّ انفكاك الوجود عن التشخّص مستحيل؛ لأنّه يصير وجوداً مبهماً، والمبهم هو غير معقول؛ كما إذا عقلنا الإنسان، فيلزم أن يحصل ذلك الإنسان في ذهننا مجرّداً عن الكمّ، والكيف وسائر العوارض المادّية. والحاصل أنَّ كلّ مفهوم ينشأ في الذهن، ينشأ مع تشخّصه. بهذا أثبت الشيرازي تشخّص وجود مفهوم الكلّي في الذهن حينئذ، كما رفض أيّ مفهوم الوجود المبهم وبدون تشخّص في الذهن؛ لأنَّ التالي «القضية» باطل بالضرورة، ثمّ ذلك المقدّم باطل أيضاً.

ثانياً ـ أجاب المصنّف على الإشكال المطروح: إنَّ الموجود في الذهن وإن كان أمراً شخصيّاً، إلاّ أنّه عرض وكيفيّة قائمة بالذهن، وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد.

نعم، هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه، وكذا القياس في تعقّل الأعراض الجسمانية.

وطريقتنا في دفع الإشكال الأول: أنَّ المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها، دون ذواتها وأشخاصها. وأمّا كلّية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين، فباعتبار أخذه مجرّداً عن التشخّصات الذهنية والخارجية جميعاً، ولا حجر في كون شيء كلّياً باعتبار، وشخصيّاً باعتبار، سيّما بالقياس إلى الوجودين

(١) خاطب الشيرازي القائلين بوجود المبهم في الذهن.

الخارجي والعقلي. وإن أَلَحَّ مُلِحٌّ، وارتكب مرتكبٌ، أنَّ الإنسانية الّتي في الذهن تشارك الإنسان في الحقيقة، وهي جوهر أيضاً وحالّة في الذهن، ومحلّها مستغنٍ عنها، فقد وقع فيما لا مهرب منه على ما علمت آنفاً. والعجب (...)»[١]. واستنتج أنَّ مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيات ذهنية، كما تصدق عليها معانيها بالحمل الأولي، تكذب عنها بالحمل المتعارف؛ ودلائل الوجود الذهني لا تعطي أكثر من هذا في العقليّات.

٢ـ تعليق الطباطبائي

«وينبغي التنبّه إلى أنَّ كونها كيفيّات إنَّما هو من حيث أخذها في نفسها ناعتة للنفس وصورة علميّة لها، ولا قياس حينئذٍ إلى خارج، وأمّا بالقياس إلى الخارج فإنَّما هي مفاهيم لا جوهر ولا عرض»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

نقد الطباطبائي قول الشيرازي: «إنَّ مفهوم الإنسانيّة وغيرها من صور الأنواع الجوهريّة كيفيّات ذهنيّة، تصدق عليها معانيها بالحمل الأولي، وتكذب عنها بالحمل المتعارف؛ ودلائل الوجود الذهني لا تعطي أكثر من هذا في العقليّات». موضحاً:

أولاً ـ إنَّ مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيّات من حيث أخذ كيفيّات في نفسها صفة للنفس، وصورة علميّة لها فقط، بهذا لا قياس إلى الخارج.

ثانياً ـ إنَّ مفهوم الإنسانية وغيرها بالقياس إلى الخارج هي مفاهيم فقط، لا جوهر ولا عرض.

٤ـ استدراك:

أولاً ـ تشخُّص المفهوم الكلّي في الذهن لا ينفكّ عن وجوده، كما لا ينفكّ وجوده الخارجي عن تشخّصه؛ لأن كلاً من الوجود والتشخّص لازم وملزوم للآخر.

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٣٠٥ـ٣٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص٣٠٦، الهامش١.

والحاصل، وجود مفهوم الكلّي في الذهن بدون تشخّصه مستحيل، كما وجود الأشياء الخارجية أيضاً.

ثانياً ـ في خلال التدريس، والبحث حول الوجود الذهني، خاصة في هذا البحث؛ وجدنا أنَّ الوجود الذهني قد نشأ في ذهن الإنسان على ترتيب خاص، وهو:

أ ـ يتوجه الإنسان إلى شيء أعم من الشيء المحسوس، وغير المحسوس، بعد التوجّه ورؤية الشيء، تنطبع صورة الشيء في الذهن «صورة المعلومة عند العقل».

ب ـ إنَّ صورة الشيء الّتي تنطبع في الذهن هي نفس الشيء، لا شبهه، ولا شبحه، ولا شيء منقلب، ولا شيئان ولا أشياء حينئذ.

ج ـ بعد وصول صورة الشيء إلى الذهن تقوم القوّة الإدراكيّة بإدراكها.

د ـ الشيء الخارجي الّذي يدركه العقل هو شيء واحد انتقلت إلى الذهن صورته، أو حقيقة الشيء، لا أكثر من الواحد، ولا أقلّ منه. إضافة إلى ذلك، هذه المراحل الّتي ذكرناها تشبه الجهاز الإدراكي الحسي الّذي طرحه علماء علم النفس، بغض النظر عن الفرق الأساسي بينهما. لذا هذا خارج عن هذا البحث، ويحتاج إلى بحث مستقل للقيام بالمقارنة بينهما.

ثالثاً ـ عندما نتحدث عن الوجود الذهني، يتبادر سؤال إلى ذهننا، وهو أنَّ كلّ شيء يحتاج إلى العلّة التامّة حتى يصير موجوداً، على هذا، ما هي العلّة التامّة الّتي تنشأ من الوجود الذهني؟

الجواب:

أ ـ علّة صوريّة هي صورة الشيء الّتي تنطبع في ذهن الفيلسوف، أي تنشأ في ذهن الفيلسوف.

ب ـ علّة مادّية وهي مجموعة الأجزاء العقليّة الّتي ليست مادّيّة، وما حصل لا يوجد علّة المادّيّة في علّة مادية للعلة التامّة للوجود الذهني في هذا المقام.

ج ـ علّة فاعلية هي الإنسان الّذي يفكّر، ويقوم بالوجود الذهني.

د ـ علّة غائية هي مراد الحكيم من الوجود الذهني الّذي يقوم به.

الباب الثالث

الماهيّة، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول

- تمهيد الباب:
- الفصل الأول: الماهيّة.
- الفصل الثاني: الوحدة والكثرة ولواحقهما.
- الفصل الثالث: العلّة والمعلول.

تمهيد

وهذا الباب عبارة عن الماهية متعلقة بالمرحلة الرابعة، والوحدة والكثرة متعلقة بالمرحلة الخامسة، والعلة والمعلول متعلقة بالمرحلة السادسة من السفر الأول من الأسفار الأربعة من الجزء الثاني من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمّد الشيرازي. وهو الباب الثالث من البحث تحت عنوان «الماهية، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول». حيث يتكون من ثلاثة فصول، يتعرض الفصل الأول: لمفهوم الماهيّة، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول». ويقسم إلى خمسة مباحث: الأول يتعرض للمفاهيم كالماهية، وأوصافها وعوارضها. والثاني للكلّي والجزئي. والثالث للفرق بين الجنس والمادّة، وبين النوع والموضوع. والرابع لاثبات الاقتران بين الصورة والمادّة، والصلة بينهما. والخامس لكيفية أخذ الجنس من المادّة والفصل من الصورة. والفصل الثاني: الوحدة والكثرة ولواحقهما، والفصل الثالث: العلّة والمعلول. على أساس أنّ الماهيّة عند الفلاسفة القدماء كانت أصيلة، والوجود كان اعتبارياً، وعند المصنّف وتابعيه على العكس تماماً؛ والعلة والمعلول هما من المباحث القديمة الّتي هي مورد مناقشة الفلاسفة القديمة والمتأخرة والحديثة في عالم الوجود. والوحدة والكثرة هما صفتان للوجود والموجود الّذي هو محل للمناقشة والتحليل عند الفلاسفة. وعليه، نعرض في كل من الفصول الثلاثة لآراء المصنّف وقدامى الفلاسفة، للوصول إلى إبداعات الطباطبائي الواردة في تعليقاته على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، هذا فضلاً عن استدراكات الباحث في نهاية كل مبحث.

الفصل الأول

أوصاف الماهيّة وعوارضها

- تمهيد:
- المبحث الأول: تعريف الماهيّة وأوصافها وعوارضها.
- المبحث الثاني: الكلّي والجزئي.
- المبحث الثالث: الفرق بين الجنس والمادّة، وبين النوع والموضوع.
- المبحث الرابع: إثبات الاقتران بين الصورة والمادّة، والصلة بينهما.
- المبحث الخامس: كيفية أخذ الجنس من المادّة، والفصل من الصورة.

تمهيد

هذا أوّل الفصل من الباب الرابع «الماهيّة، والوحدة والكثرة، والعلّة والمعلول». وهو يتمحور حول الماهية.

انعقد هذا الفصل على ستة مباحث المبحث الأول يتطرق لتعريف الماهيّة، وأوصافها وعوارضها. وهي مصدر جعلي مأخوذ من (ما هو) أو هي قالب كلّي ذهني للموجودات العينية؛ ومن ثمّ لصفاتها الكلية والجزئية والشخصية؟ وبالتالي هل الماهيّة مسلوبة أو موجودة أو معدومة؟ وهل هي أمر ذهني أو خارجي؟ وما الفرق بين الماهيّة والمفهوم؟ـ أما المبحث الثاني فنتناول به الكلّي والجزئي، والكلي الفلسفي، وهل هو من مفاهيم الوجود الذهني؟ وهل أنه وجود من وجوداته؟ وهل تترتب عليه قواعد الوجود الذهني، وما هو موجود في الذهن؟ وهل تُسلب آثار الوجود الخارجي؟ وهل هو متشخّص بنفس ذاته؟ ويقبل الانطباق على كثيرين أو على أفراده؟ أما المبحث الثالث فكان في الفرق بين الجنس والمادّة، وبين النوع والموضوع وتبعاً لمبحث الكلي والجزئي، والماهية الأخير، هذا المبحث يتكلم على الفرق بين الجنس والمادّة، والنوع والموضوع؛ حيث جرت المناقشة بين الشيرازي وأسلافه، والطباطبائي. لذا نطرح بعض الأسئلة ونجيب عليها ومنها ما الفرق بين النوع والموضوع؟ وما الفرق بين الجنس والمادة؟ والمبحث الرابع سيتكفل في إثبات الاقتران بين الصورة والمادّة، والصلة بينهما. والمبحث الخامس سيعالج كيفية أخذ الجنس من المادّة والفصل من الصورة. والصور والمُثُل الأفلاطونية. وما يجري في كلّ مبحث من مباحث هذا الفصل، هو:

أولاً ـ ذكرنا خلاصة مقالة الشيرازي. ثانياً ـ تعليق الطباطبائي. ثالثاً ـ اثنا عشر إبداعاً. رابعاً ـ ستة اشتراكات. خامساً ـ ثمانية استدراكات بما فيها من نتائج تضمنتها.

المبحث الأول

تعريف الماهيّة وأوصافها وعوارضها

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: تعريف الماهية، وأوصافها

قام الشيرازي بتعريف الماهيّة وتفسيرها وناقش آراء الفلاسفة في هذا المبحث ـ كنظيره في الفصل الأول من المقالة المذكورة في إلهيّات الشفاء لابن سينا، كما نظر إلى عبارة المعلّم الثاني الفارابي في الفصل الأول من فصوله ـ على النحو الآتي:

أولاً ـ الماهيّة هي ما به يجاب عن السؤال بما هو؟ كالكميّة ما به يجاب عن السؤال بكم هو؟

ثانياً ـ على التعريف المذكور[٢] هي مفهوم كلّي، ولا يصدق على ما لا يمكن العلم به إلاّ بالمشاهدة.

ثالثاً ـ الماهية بمعنى آخَر هي: «ما به الشيء هو هو»، على هذا يعمّ الجميع؛ فهذا المعنى لفظي ولا دور.

رابعاً ـ الماهيّة باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة، ولا كلّية ولا جزئية، مثل: ماهية الإنسانية عندما وجدت هي شخصية، وإذا عقلت كلّية؛ لأنّ الماهية بنفسها لا موجودة ولا معدومة. بهذا نعلم بأنّ:

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢ـ٨.

(٢) أي: أولاًـ الماهيّة هي ما به يجاب عن السؤال بما هو، كالكميّة ما به يجاب عن السؤال بكم هو.

أ ـ الماهيّة لا بشرط بنفسها تكون كلّية وشخصية.

ب ـ كما أنَّ الإنسانية بسبب عدم الخلو من الوحدة أو الكثرة أو العموم أو الخصوص، لا تكون واحدة أو كثيرة أو عامّة أو خاصّة.

ج ـ وكذلك الحكم في سائر المتقابلات الّتي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها.

د ـ كما لا يكون سلب الاتصاف حيثية منافية عن الاتّصاف، عن حيثية أُخرى.

هـ ـ ونقيض اقتضاء الشيء، أن يكون لا اقتضاءه، ولا اقتضاء مقابله، حتّى يلزم من عدم اقتضاء أحد من المتقابلين لزوم الآخر.

و ـ وليس هكذا بأن لا يكون للممكن وجود في مرتبة الماهيّة، بل أن يكون عدم في الماهية؛ لأنَّ العدم يكون نقيضاً للوجود، وهو بسبب خلوّ الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع ممكن، لكن خلوّه في الواقع مستحيل، لأنَّ الواقع أوسع من تلك المرتبة. بهذا فسّرها المصنّف تفصيلاً[1].

ـ الفقرة الثانية: وجود الكلّي الطبيعي

أشار المصنّف إلى الطريقة الثالثة من الفصل الثاني من المنهج الثالث من المرحلة الأولى في إثبات الوجود الذهني في الأسفار العقلية الأربعة، كما ذكر عبارة الشيخ شهاب الدين السهروردي في المطارحات[2] في مجال وجود الكلّي الطبيعي وناقشه، وهو:

١ ـ إنَّ الإنسانيّة الكليّة ليست إنسانيّة واحدة بالعدد موجودة في كثيرين؛ حيث لا تتصوّر أيَّة وحدة عدديَّة تكون في أماكن كثيرة، وإذا كانت إنسانية أفراد الناس أمراً

(١) «ألا ترى أنَّ الأشياء الّتي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر أو عدمه؟ على أنَّ نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها، بأن تكون المرتبة ظرفاً للمنفي لا للنفي، أعني رفع المقيَّد، لا الرفع المقيَّد. ولهذا قالوا: لو سئل بطرفي النقيض، كان الجواب الصحيح سلبَ كلّ شيء بتقديم السلب على الحيثيّة؛ فلو سئل إنَّ الإنسان ـ من حيث هو ـ موجود أو معدوم؟ يجاب بأنّه ليس ـ من حيث هو ـ موجوداً ولا معدوماً ولا غيرهما من العوارض؛ بمعنى أنَّ شيئاً منها ليس نفسه ولا داخلاً فيه، وإن لم يكن خاليّاً من شيء منها أو نقيضها في نفس الأمر ... إلخ». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٤ ـ ٧).

(٢) السهروردي، شهاب الدين: **المطارحات**، ط١، ص٣٣٠.

واحداً بالعدد لزم كونه عالماً جاهلاً، أبيض أسود متحرّكاً ساكناً إلى غير ذلك من المتقابلات.

٢ ـ كما نسبة المعنى الكلّي الطبيعي إلى أجزائها، كنسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين منسوبين إليه، وكذلك مثل نسبة الآباء إلى الأبناء.

٣ ـ المعنى الّذي يعرض على ذلك الكلّي حتّى يكون الكلّي في الذهن، ذلك المعنى الكلي موجود في كلّ واحد من الأفراد[1]، وفي هذه الحالة ليس كلّ واحد من أفراد الكلّي إنساناً بمجرّد نسبته إلى إنسانية مفروضة منفصلة عن الكلّ، بل لكلّ واحد من الأفراد إنسانية أُخرى هي واحدة بالعدد دون ما للآخَر، لكن المعنى المشترك هو في الذهن وليس في خارج الذهن.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

هناك أربع تعليقات على تعريف الماهية وأوصافها، ووجود الكلّي الطبيعي، لهذا قسمّناها إلى فقرتين:

ـ الفقرة الأولى: تعريف الماهيّة وأوصافها

أولاًـ «تعريف ذكره القوم للماهيّة المبحوث عنها وليس بحدّ، بل هو تعريف لفظي، لأنَّ مفهوم الماهيّة ليس من الماهيّات الخارجيّة الّتي حصروها في المقولات العشر، بل هو من الأعراض العامّة المحمولة على جميع المقولات وأنواعها. والفرق بين هذا التعريف وبين التعريف المذكور في قوله: «وقد يفسّر بما به الشيء هو هو» أنَّ أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدلّ على كون المعرَّف ـ بالفتح ـ أمراً معقولاً جائز الحلول في الذهن، ولا ينطبق هذا من الأُمور الخارجيّة إلاَّ على حيثيّة ماهيّتها دون حيثيّة وجودها وخارجيّتها المقابلة للذّهن. وأمّا قولهم: «ما به الشيء هو هو» فكما يجوز انطباقه على حيثيّة ماهيّة الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثيّة وجودها، فيكون التعريف الثاني أعم مطلقاً، كما ذكره رحمه اللّه.

وأمّا المراد من تعريف الماهيّة بـ«ما يجاب به عن السؤال بما هو» فبيانه: أنَّ الّذي عرفناه

(١) أي: أفراد الإنسانية، أو أفراد الأب، وأمثال ذلك.

من الماهيّة في مباحث الوجود بمعونة البراهين الّتي سيقت فيها أنَّ الحقائِق الخارجيّة أو أكثرها مؤلفة من حيثيتين مزدوجتين: حيثيّة الوجود الآبية عن الورود في الذهن، وحيثيّة الماهيّة الّتي تتّحد مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن. وبعبارة أخرى تحل الذهن معقولة، وربَّما توجد في الخارج ولا حيثيّة ثالثة لها، ومن هنا قضينا أنَّ جميع المفاهيم المعقولة الّتي تحكي عن الموجودات الخارجيّة بما هي وجودات أو لا تنطبق على الأعيان بوجه ليست بمفاهيم ماهويّة وإنَّما هي من تعمّلات العقل وعناوين ذهنيّة لا موطن لها إلاَّ الذهن، فليس بحسب الحقيقة في وعاء العين إلاَّ الوجود والماهيّات الموجودة به، وأمّا سائر المفاهيم المعمولة في الذهن فهي مسلوبة عنه لا خبر عنها في الأعيان. فالّذي نشير إليه بقولنا: «هو» بالحقيقة من غير أيِّ مجاز مفروض هو ما وقع من الشيء في العين، وليس إلاَّ وجوده الحقيقي وماهيّته الّتي يعبّر عنها بالذات. وأمّا سائر المفاهيم غير الماهويّة حتّى لوازم الماهيّات ـ كزوجيّة الأربعة وفرديّة الثلاثة ـ فإنَّها لكونها من تعمل الذهن مسلوبة عن العين مفهوماً، وإن كانت ربَّما تحققت فيها مصداقاً كما عرفت. فقد تبيّن أنَّ الذات المعبَّر عنها بالماهيّة هي المنطبقة على هويّة الشيء في العين لا غير، فالسؤال عن هويّة الشيء المعقولة الّذي معناه طلب المفهوم المعقول الّذي هو عين هويّة الشيء في الخارج باتّحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع في جوابه إلاَّ الماهيّة، فالماهيّة هي ما يجاب به عن السؤال بما هو»(١).

ثانياً ـ «وذلك أنَّ الجزئية إنَّما تعرض على الشيء بانضمام أمور غريبة عن الماهّية إليها، فاتّصاف الماهيّة بها بالعرض، فهي في نفسها كلّية، وأمّا الجزئيّة بمعنى الشخصيّة فهي من خواص الوجود العيني. ثمّ إنَّ الماهيّة وإن كانت في نفسها ومن حيث وقوعها في جواب ما هو كلّية، غير أنَّها صفة خارجة عنها لازمة لها، فهي في حدّ ذاتها ليست بكلّية، كما أنَّها ليست بجزئيّة، فلا تنافي بين قوله «فلا يكون إلاَّ مفهوماً كلّياً» وقوله أخيراً: «إنَّه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلّية أو شخصيّة ... إلخ»(٢).

ثالثاً ـ «فالسلوب في قولهم: «الماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣، الهامش١.

واحدة ولا كثيرة» إنَّما هي سلوب بحسب الحمل الأولي، أي أنَّ مفهوم الإنسان مثلاً هو مفهوم الإنسان وليس بمفهوم الموجود ولا مفهوم المعدوم وهكذا. ولذا كانت القضية بديهيّة. وأمّا الإشكال عليه بأنَّ الحمل الأولي وسلبه المذكورين يوجدان في المفاهيم غير الماهويّة أيضاً كقولنا: «مفهوم الواحد من حيث هو هو ليس بمفهوم الموجود ولا مفهوم المعدوم»، مع أنَّ الحكم من عوارض الماهيّة الذاتيّة ذكرها القوم في البحث عنها. فجوابه أنَّ الحكم من خواص الماهيّة كما ذكر، إنَّما ينسب إلى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينهما من الاتّحاد من جهة انتزاعها من الماهيّات في الذهن، كما أشير إليه في الحاشية السّابقة، وبهذا يظهر الجواب عن إشكال عويص آخر نظير هذا الإشكال، وهو أنَّ الكلّيّة والجزئيّة كما تعرضان الماهيّة تعرضان سائر المفاهيم غير الماهويّة، فهي أعمّ، فليست من العوارض الذاتيّة للماهيّة حتّى يبحث عنها في بحث الماهيّة، وتقرير الجواب ظاهر ممّا ذكر كما مرّ»[1].

ـ الفقرة الثانية: وجود الكلّي الطبيعي

«بحث آخر من أبحاث الماهيّة ينحل إلى عدّة مسائل قريبة من البداهة.

منها: أنَّ الماهيّة الّتي تعرض عليها الكلّيّة في الذهن والشخصيّة في الخارج، هل هي بعينها موجودة في الخارج؟

والجواب: بالإثبات، لا بمعنى أنَّ الماهيّة عين الحيثيّة الموجوديّة الخارجيّة، بل بمعنى نحو من الاتّحاد مع الموجود الخارجي على ما تقدّم في بحث أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

ومنها: أنَّ الماهيّة هل هي موجودة بوجود منحاز عن وجود الأفراد أو لا؟ والجواب بالنفي.

ومنها: أنَّ الماهيّة الموجودة في أفرادها هل هي متكثّرة بتكثّر الأفراد ـ بمعنى أنَّ في كلّ فرد ماهيّة غير ما في غيره بالعدد ـ أو أنَّها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعاً (والجواب) باختيار الشق الأول، لأنَّ التحقّق الخارجي يمنع الاشتراك والعموم،

---

(١) المصدر السابق، ص٣، الهامش٣.

فالماهيّة موجودة في كلّ فرد بوجود على حدة، وإنَّما توصف بالكلّيّة في الذهن»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

ناقش الطباطبائي تعريف الماهية الّذي قال به الفارابي وابن سينا، وقد فسّر قول المصنّف في هذا المجال، على أساس منهج المنطق، بشكل دقيق، بأنَّ:

التعريف الّذي ذكره القوم للماهية[٢]، تعريفٌ لفظيٌّ وليس تعريفاً بالحد، لأنَّ مفهوم الماهيّة هو من الأعراض العامّة المحمولة على جميع المقولات وأنواعها، ومن مفهوم الماهية، وهو:

أولاً ـ ليس من الماهيات الخارجية الّتي حصروها في المقولات العشر. لذلك يبدو الفرق بين هذا التعريف والتعريف المذكور في قول المصنّف أي: «وقد يفسَّر بـ«ما به الشيء هو هو» فيعمُّ الجميع. والتفسير لفظي، فلا دور.

وإنَّ الأخذ بالجواب عن السؤال في هذا التعريف، يدلّ على كون المعرَّف أمراً معقولاً وجائز الحلول في الذهن. وعلى هذا لا ينطبق مفهوم الماهية الّذي هو من الأمور الخارجية إلاّ على حيثية الماهية، ولا ينطبق على حيثية وجودها[٣]، وكذلك على خارجيتها المقابلة للذهن.

ثانياًـ لكن قول القوم[٤]: «ما به الشيء هو هو» الّذي يجوز انطباقه على حيثية الأشياء؛ كما يجوز صدقه على حيثية وجودها. لذلك كان التعريف الثاني أعم مطلقاً، كما بيّنه المصنّف.

ثالثاً ـ ما الهدف من تعريف الماهيّة بمعنى: «بما يجاب به عن السؤال بما هو»؟

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٧، الهامش٢.

(٢) «واعلم أنَّ الماهية هي ما يجاب به عن السؤال بما هو». (المصدر السابق، ج١، ص٤٢٧ـ ٤٢٨. وصدرالدّين الشيرازي، محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، ج٢، ص٧، الهامش١).

(٣) أي: على حيثية وجود الماهيّة.

(٤) فلاسفة قَبْلَ الشيرازي، كابن سينا والفارابي.

يعتبر الطباطبائي في شرحه أنَّ الّذي عرفناه من الماهيّة في مباحث الوجود بمساعدة البراهين الّتي سيقت فيها؛ إنَّما هي الحقائق الخارجية أو أكثرها مؤلفة من حيثيتين مزدوجتين:

الأُولى: حيثية الوجود الآبية عن الورود في الذهن.

الثانية: حيثية الماهية الّتي تتحد مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن.

وبعبارة أُخرى، يحلّلها الذهن المعقول، وربّما يوجد في الخارج ولا حيثية ثالثة لهما، على هذا نحكم بأنَّ جميع المفاهيم المعقولة الّتي تحكي عن الوجودات الخارجية بما هي وجودات:

أولاً ـ تنطبق على الأعيان بوجه أنَّها ليست بمفاهيم ماهوية وإنَّما هي من تعمّلات العقل وعناوين ذهنية لا موطن لها إلاَّ في الذهن؛ وهذا ليس بحسب الحقيقة في وعاء العين إلاَّ الوجود والماهيات الموجودة به، وأمّا سائر المفاهيم المعمولة في الذهن فهي مسلوبة عنه ولا خبر عنها في الأعيان.

بعد ذلك قدّم الطباطبائي رأيه بأنَّ: «هو» في الحقيقة من غير أيِّ مجاز مفروض هو ما وقع من الشيء في العين وليسـ إلاَّ وجوده الحقيقي وماهيّته الّتي تعبِّر عنه بالذات. وأمّا سائر المفاهيم غير الماهويّة حتّى لوازم الماهيّاتـ كزوجيّة الأربعة وفرديّة الثلاثة؛ـ فإنَّها لكونها من تعمّل الذهن مسلوبة عن العين مفهوماً، وإن كانت ربَّما تحققت فيها مصداقاً. فقد تبيّن أنَّ الذات المعبَّر عنها بالماهيّة هي المنطبقة على هويّة الشيء في العين لا غير، فالسؤال عن هويّة الشيء المعقولة الّذي معناه طلب المفهوم المعقول الّذي هو عين هويّة الشيء في الخارج باتّحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع في جوابهـ إلاّ الماهيّة، فالماهيّة هي ما يجاب به عن السؤال بما هو.

ثانياًـ رفض الطباطبائي رأي الشيرازي أي: «الماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما أنَّ الكمّية ما به يجاب عن السؤال بكم هو؛ فلا يكون إلاَّ مفهوماً كلّياً»:

أ ـ إنَّ الجزئية إنَّما تعرض على الشيء بانضمام أمور غريبة إلى الماهية، وعندما

تتصف الماهية بها (أي بالجزئية)، تتصف بها بالعرض، فالماهية في نفسها كلّية، لكن الجزئية بمعنى الشخصية هي من خواص الوجود العيني.

ب ـ إذ اعتبرنا أنَّ الماهيّة في نفسها ومن جهة وقوعها في جواب «هو» كلّية، بهذا لا تكون الجزئية في هذه الحالة صفة خارجة عن الماهية اللازمة لها، على هذا، الماهية في حدّ ذاتها ليست بكلّية، كذلك ليست بجزئية، واستنتج الطباطبائي من هذا الاستدلال أن لا تنافي بين قول المصنّف، الأول: «فلا يكون إلاَّ مفهوماً كلّياً»، وقوله الثاني أي: «إنَّه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلّية أو شخصيّة ... الخ»[١].

ثالثاً ـ أشار الطباطبائي إلى السلوب، وكيفية حملها وأشكل عليها على النحو التالي:

أ ـ إنَّ السلوب الّتي وردت في قول المصنّف وأسلافه، أي: «الماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة وأمثال ذلك». هي سلوب بحسب الحمل الأولي فقط، مثلاً: إنَّما مفهوم الإنسان هو مفهوم الإنسان، وليس بمفهوم الموجود كما ليس بمفهوم المعدوم وغير ذلك. بهذا كانت القضية بديهية.

ب ـ يرد عليها إشكال وهو بسبب أنَّ الحمل الأولي وسلبَيْه المذكورين موجودان في المفاهيم، لا في الماهية. كمفهوم الواحد من حيث هو هو ليس بمفهوم الموجود، ولا بمفهوم المعدوم.

ج ـ أجاب الطباطبائي على قول القوم: «إنَّ الحكم من عوارض الماهية الذاتية»[٢] بأنَّ الحكم هو من خواص الماهيّة لا من عوارضها الذاتية، لكن لا يُنسَب إلى ذات

(١) أي: «وليست أنَّ الإنسانيّة إذا لم تخلُ من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص، تكون من حيث إنَّها إنسانيّة إمّا واحدة أو كثيرة أو عامّة أو خاصّة، وهكذا الحكم في سائر المتقابلات الّتي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها. وسلب الاتّصاف من حيثية لا ينافي الاتّصاف من حيثيّة أخرى؛ وليس نقيض اقتضاء الشيء إلاّ لاَ اقتضاءه، لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر. وليس إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيّته وجودٌ، كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود؛ لأنَّ خلوّ الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل، بل إنَّما المستحيل خلوّه في الواقع، لأنَّ الواقع أوسع من تلك المرتبة». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٤).

(٢) المصدر السابق، ص٣، الهامش٣.

الماهيّة، بل ينسب إلى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينهما من الاتّحاد من جهة انتزاعها من الماهيّات في الذهن.

د ـ طرح الطباطبائي إشكالاً آخَر، وهو: كما تعرض الكلّية والجزئية على الماهيّة، كذلك تعرضان على سائر المفاهيم غير الماهوية، لأنَّها سواء في النتيجة؛ وهما ليستا من العوارض الذاتية للماهية، لذلك لا نحتاج أن نبحث عنها في مبحث الماهيّة.

ـ الفقرة الثانية:

طرح الطباطبائي أسئلة ثلاثة حول الماهيّة، وأجاب على كلّ واحد منها، جواباً مستدلاً ومتقناً، لذلك قام بتفصيل وإكمال قول المصنّف على النحو التالي:

أ ـ الماهيّة الّتي تعرضها الكلّية في الذهن، والشخصيّة في الخارج هل هي بعينها موجودة في الخارج؟

الجواب: لا، هي ليست موجودة في الخارج بعينها، بل هي متّحدة مع الوجود في الخارج. لذلك الماهيّة لا تستقر في الخارج، إلاَّ مع اتّحاد الوجود. لكن تستقر في الذهن بنفسها؛ لأنَّ الماهيّة أمر اعتباري، بخلاف الوجود الّذي هو أمر وجودي ـ على ما تقدّم في بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

ب ـ هل الماهيّة موجودة بوجود مستقل عن وجود أفرادها؟

الجواب: كلاّ

ج ـ هل الماهيّة الموجودة في أفرادها متكثرة بتكثّر الأفراد؟ ـ بمعنى أنَّ في كلّ فردٍ ماهيةً غير ما في غيره بالعدد ـ أو أنَّها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعاً؟

الجواب: الماهيّة ليست موجودة في الخارج بعينها، إلاَّ بالاتّحاد مع الموجود الخارجي؛ لأنَّها اعتبارية بخلاف الوجود الّذي هو أصالي. على ذلك، التحقّق الخارجي يمنع الاشتراك والعموم. وبالنتيجة فالماهيّة موجودة في كلّ فرد بوجود على حدة، لكن توصف الماهيّة بالكلّية في الذهن فقط.

٤ـ استدراك:

بامكاننا أن نطرح خمسة أسئلة لمناقشة الشيرازي والطباطبائي، ونجيب عن كل واحد على حدة لحل الخلاف بينهما مع بيان آراء الفلاسفة، وهي:

أولاً ـ ما هو تعريف الماهية؟

الجواب: هي من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود، كالوحدة والكثرة ونظائرهما من المفاهيم العامة، من العوارض الذاتية لمفهوم الوجود بما هو موجود، وإنّها تستعمل بمعنيين:

الأول: هو المعنى الأعم للماهية أي ما به الشيء هو هو، أي ما يتحقّق به الشيء، وهذا النوع من الماهية يشمل الموجود المحدود وغير المحدود. حيث ذكر المصنّف قول الفارابي وابن سينا في هذا السياق، وهو: «وقد يفسَّر بـ«ما به الشيء هو هو» فيعمُّ الجميع»[1]. كما صرّح به الطباطبائي حينما قال: «وأمّا قولهم: «ما به الشيء هو هو» فكما يجوز انطباقه على حيثيّة ماهيّة الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثيّة وجودها، فيكون التعريف الثاني أعم مطلقاً، كما ذكره المصنّف»[2].

الثاني: هي مصدر جعلي مأخوذ من (ما هو) وهو ما ينتزع العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً، أو هي قالب كلّي ذهني للموجودات العينية، وهذه هي الماهية بالمعنى الأخص، وهي إنّما تكون للموجودات القابلة للكنه، أمّا غير القابلة لذلك، كالوجود، فإنّه لا ماهية له، فكنهها في غاية الخفاء.

ثانياً ـ كيف تتصف الماهية بالكلية والجزئية والشخصية؟

الجواب: إنَّ الماهية في حدّ نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية. وفي الخارج لا يوجد إلاّ الوجود. لكن حينما يتوجه العقل إلى الأشياء الخارجية ـ سواء أكانت كلّية أم جزئية أم شخصية ـ ويدركها، يرى في كلّ واحد شيئين مختلفين، وهما الوجود والماهية. لهذا يعرض لها العموم والاشتراك عند العقل، وتظهر الماهية

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢ـ ٣، الهامش١.

الكلية أو الجزئية أو الشخصية. مثلاً: عندما يدرك العقل زيداً مفرداً لا يستطيع أن يأتي بحكم كلي، بل على العقل أن يرى عمرواً وبكراً حتى يأتي بحكم كلّي وهو مفهوم الإنسان، لذلك تتصف الماهية بالكلية والجزئية والشخصية بالعرض. حيث قال الطباطبائي في هذا المضمار، وهو: «وذلك أنَّ الجزئية إنَّما تعرض الشيء بانضمام أمور غريبة عن ماهّية إليها، فاتّصاف الماهيّة بها بالعرض، فهي في نفسها كلّية، وأمّا الجزئيّة بمعنى الشخصيّة فهي من خواص الوجود العيني. ثمّ إنَّ الماهيّة وإن كانت في نفسها ومن حيث وقوعها في جواب ما هو كلّية، غير أنَّها صفة خارجة عنها لازمة لها، فهي في حدّ ذاتها ليست بكلّية، كما أنَّها ليست بجزئيّة»[١].

ثالثاً ـ هل الماهية هي مسلوبة أو موجودة أو معدومة؟

الجواب: كما ذكرنا آنفاً إنَّ الماهية بنفسها لا موجودة ولا معدومة، ولهذا السبب هي مسلوبة بالحمل الأولي فقط، ورأي الطباطبائي هو جواب هذا السؤال، حينما قال: «إنَّما هي (الماهية) سلوب بحسب الحمل الأولي، أي أنَّ مفهوم الإنسان مثلاً هو مفهوم الإنسان وليس بمفهوم الموجود ولا مفهوم المعدوم وهكذا»[٢].

رابعاً ـ هل الماهية أمر ذهني أو خارجي؟

الجواب: هي أمر ذهني ينتزعه العقل من الأشياء الخارجية؛ لأنَّه لا يوجد في الخارج إلاَّ الوجود، والماهية هي من الأمور الاعتبارية وليست أصيلة، والوجود هو أصيل والماهية موجودة باعتبار الوجود. وهذا أصل أساسي في الحكمة المتعالية، بناء عليه فإنَّ العقل يلاحظ الماهية في الذهن وفي الخارج، وبهذا الاعتبار من الممكن القول بأنَّها تُقسم إلى قسمين؛ الماهية الذهنية والماهية الخارجية؛ بما أنَّ الماهية متحدة مع الوجود سواء كان في الذهن أو الخارج، وقد ورد في الحكمة المتعالية للشيرازي: «إنَّ الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج؛ ومع الوجود الذهني في الذهن، لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود يحكم

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣ـ٤، الهامش٣.

بالمغايرة بينهما بحسب العقل، بمعنى أنَّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتّحادهما في الواقع جعلاً ووجوداً»(١).

وفي هذا المجال قال الطباطبائي: «وحيثيّة الماهيّة الّتي تتّحد مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن. وبعبارة أخرى تحل الذهن معقولة، وربّما توجد في الخارج ولا حيثيّة ثالثة لها، ومن هنا قضينا أنَّ جميع المفاهيم المعقولة الّتي تحكي عن الموجودات الخارجيّة بما هي وجودات أو لا تنطبق على الأعيان بوجه ليست بمفاهيم ماهويّة وإنَّما هي من تعمّلات العقل وعناوين ذهنيّة لا موطن لها إلاّ الذهن، فليس بحسب الحقيقة في وعاء العين إلاّ الوجود والماهيّات الموجودة به»(٢).

خامساً ـ ما الفرق بين الماهيّة والمفهوم؟

الجواب:

أ ـ الماهيّة أمر يأتي إلى الذهن في جواب «ما هو؟» ـ أي ما يقال في جواب ما هو ـ كطبيعة الإنسان أو الشجر أو الحجر، ولا تأخذ منها الوجود والتحقّق الخارجي، وبهذا الدليل لا تنحصر في الوجود الذهني، والوجود الخارجي، بل هي توجد في موطن الذهن والخارج، لكن المفهوم من حيث المفهوم أعمّ من المعقول الثاني الفلسفي والمعقول الثاني المنطقي؛ لأنّه لا يوجد في الخارج أبداً، بل هو أمر ذهني.

ب ـ الماهيّة لها فرد أو أفراد خارجية، لكن للمفهوم مصداق خارجي.

ج ـ على أساس تعريف الماهيّة بالمعنى العام، نسبة الماهيّة إلى المفهوم هي العموم والخصوص المطلق، في النِسب الأربع المنطقية، أمّا على التعريف الخاصّ للماهيّة، نسبة بين المتباينين.

ما هو وجه الاشتراك بين الماهية والمفهوم؟ الجواب: لكل منهما وجود في الذهن.

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٥٩.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٢ـ٣، الهامش١.

المبحث الثاني

الكلّي والجزئي

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

طرح الشيرازي هذا البحث على أساس مباحث أبي علي (ابن سينا) في إلهيّات الشفاء[٢]، وشيخ الإشراق في المطارحات[٣].

ومن هنا قام بدايةً بتعريف الكلّي على رأي مشهور الحكماء المسلمين[٤] بعد ذلك، فسّر تحقّق الكلّي والجزئي ووجود طبيعتهما، وصفاتهما وقبول الاشتراك، على النحو الآتي:

أولاًـ الكلّية تطابق الصورة العقليّة لأمور كثيرة، لكن لا لأجل كونها ذات هوية قائمة بالذهن، بل بجهة كونها ذاتاً مثالية إدراكية غير متأصِّلة في الوجود؛ بهذا وجود تلك الكلّية كوجود الأظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الأمور الّتي كانت ذهنية أو خارجية، سواء تقدّمت هي عليها أو تأخّرت.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩ـ١٠.

(٢) يقول ابن سينا: «فصل في الأمور العامّة وكيفيّة وجودها، وبالحري أن نتكلّم الآن في الكلّي والجزئي ... إلخ». (ابن سينا، حسين: **الشفاء (الإلهيّات)**، ج١، ص١٩٠). كما للشيرازي تعليقات عليه.

(٣) «قال: مباحثة، ولك أن تقول إنَّ الطبيعة الّتي هي في الذهن لها أيضاً هويّة لأنّها موجود ... إلخ». (السهروردي، شهاب الدين: **مجموعة مصنّفات** (حكمة الإشراق، المشارع والمطارحات، التلويحات)، مؤسسة مطالعات وتحقيقات الثقافية (پژوهشگاه)، تهران، إيران، ج١، ١٣٧٥هـ.ش/ ١٩٩٦م، ص٣٣١).

(٤) أي: «الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك أنّه يحتمل الشركة، أو لا يمنع الشركة- يمتنع وقوعه في الأعيان؛ فإنّه لو وقع في الأعيان، حصلت له هويّة متشخّصة غير مثالية، فلا يصحّ فيها الشركة». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٨).

ثانياً ـ ومن جملة الأُمور الكلّية الّتي تتقدّم على الجزئيّات الواقعة في الأعيان، كتصوّرات المبادي لمعلولاتها، لذلك تسمّى ما قبل الكثرة.

ثالثاً ـ ومنها ما يستفاد من الأمور الخارجية أي من الأعيان، كعلومنا الكلّية المنتزعة من الجزئيّات الخارجية، وبهذا يسمّى ما بعد الكثرة. مثال على ذلك: إذا رأينا إنساناً، يحصل في ذهننا صورة الإنسان بدون العوارض. بعد ذلك، إذا رأينا شخصاً آخَر منه، لا يقع في ذهننا صورة أُخرى، كما لا يحتاج إلى صورة أُخرى، إلاّ إذا غابت الصورة الأولى عن ذهننا.

رابعاً ـ فسّر هذه الجملة الّتي وردت في كتب الحكماء قَبْل المصنّف أي «أنّ الكلّي واقع في الأعيان أو يشار إليه»، بأنّ المراد من تلك العبارة هي الطبيعة الّتي تعارضه، وعندما وجدت في الذهن تكون كلّية.

خامساً ـ إنّ الأشياء المشتركة في معنى الكلّي تفترق على أحد أمور أربعة[١]؛ لأنّ الاشتراك إذا كان يقع في العرضي لا غير، فإنّ الافتراق بنفس الماهيّة كالسواد والسطح، وإذا لم يكن الاشتراك في أمور عرضية خارجية فقط، فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركة في معنى جنسي، أو بعرضي غير لازم إن كانت الشركة في أمر نوعي، واللازم للنوع لازم للفرد فيتّفقان في الجميعـ ، وإذا كان المميّز لها لازم الشخص لا لازم النوعـ أو بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة، كما عرفنا من وهن قاعدة المتأخّرين في وجوب اختلاف حقيقة التامّ والناقص؛ لذلك قام بشرح وبيان التشخّص[٢]، وطرح بحثه في مجال الكلّي والجزئي.

---

(١) الأول: أن تكون بتمام الذات، كالنوع. الثاني: أن تكون ببعض الذات، مثل: الجنس والفصل. الثالث: أن تكون منضمّات الذات، مثل: العرض، أعمّ من العرض الخاصّ، والعرض العام. الرابع: بالكمال والنقص، أو الشدّة والضعف؛ مثل: مراتب الوجود الأشياء.

(٢) «والحقّ أنّ تشخّص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره إنّما يكون بأمر زائد على الماهيّة مانعـ بحسب ذاتـ من تصوّر الاشتراك فيه. فالمشخّص للشيء لا يكون بالحقيقة إلاّ نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كلّ وجودٍ متشخّصٌ بنفس ذاته؛ وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضمّ إليه ألف مخصّص. ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخص، فإنّ النوع المادّي المنتشر لا يفيض وجوده عن المبدا الأعلى». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠).

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«محصّل العبارة على ما فيها من الاغلاق، أنَّ حيثيّة الوجود الذهني حيثيّة انسلاب آثار الوجود الخارجي عن الماهيّة كالشخصيّة والوضع والزمان وسائر الآثار، والمفهوم الذهني بهذا الاعتبار لا حكم له أصلاً وهو يقبل الانطباق على كثيرين، بمعنى أنَّ كلّ فرد عرضناه عليه وجدناه هو هو، وأمّا كونه في ذهن كذا ومجرداً عن الوضع والمقدار مثلاً فليس وجوده من هذه الجهة وجوداً ذهنيّاً لمصداقه الخارجي، وقد تقدّم في بحث الوجود الذهني»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

بيّن الطباطبائي حيثية الوجود الذهني، وكيفية حكم مفهوم الوجود الذهني، وانطباقه على كثيرين، ومنها:

أولاًـ إنَّ حيثية الوجود الذهني هي حيثية انسلاب آثار الوجود الخارجي عن الماهيّة، ومثالها: الشخصية والوضع والزمان وسائر الآثار.

ثانياًـ إنَّ المفهوم الذهني على الاعتبار المذكور، لا حكم له أبداً، لكن هو يقبل الانطباق على كثيرين أو على أفراده، يعني إذا عرفنا كلّ فرد به نجد بأنّه هو هو.

ثالثاًـ الكلّي وهو موجود في الذهن مجرّداً عن الوضع والمقدار ونظائرهما، ووجوده من هذه الجهة، ليس وجوداً ذهنياً لمصداقه الخارجي. ودليل ذلك، قول الطباطبائي في بحث الوجود الذهني: إنَّ لازم ثبوت الوجود الذهني والظهور الظلي أن يتحقّق لكلّ صورة علميّة، ومعنى ذهني مصداقٌ واقعيٌّ، إذ لا معنى لوجود ذهنيٍّ ليس له وجود خارجيٌّ وراءه يحكي عنه، ولازمه أن لا تقدر النّفس على تصوّر المحال والمعدوم وكلِّ عنوانٍ بسيط ذهنيٍّ لا خارجَ له يطابقه.

والجواب عنه من طريق الفرض والقضية غير البتية مصادرة، فإنَّ نفس الفرض إيجادٌ ذهنيٌّ لما لا خارج له يطابقه، وهو بنفسه من أفراد موضوع الإشكال. وحسم هذا

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٩، الهامش٢.

الإشكال موكول إلى كيفية أخذ المفاهيم من مصاديقها والفرق في ذلك بين المفاهيم الماهويّة وغيرها المسماة بالعناوين الذّهنيّة في بحث الماهيّات(١).

٤ـ استدراك

تبعاً للمبحث الأخير أصبحت المناقشة لاثنين من المفاهيم الذهنية أي المفهوم الكلّي والجزئي عند المصنّف والطباطبائي. وفي هذا الصدد ولإيضاح البحث نقدم بعض الأمور:

أولاً ـ أنواع الكلي والجزئي:

أ ـ إنَّ الكلّي على أنواع ثلاثة:

النوع الأول: الكلّي المنطقي، وهو عبارة عن مجرّد المفهوم والوصف المشترك بين كثيرين أي: هو مفهوم قابل للانطباق على أكثر من واحد. مثل مفهوم: إنسان، حيوان، شجر، حجر، جاهل، وهكذا. والجزئي المنطقي هو المفهوم الّذي ينطبق على واحد. مثل مفهوم: زيد، عمرو، بكر.

النوع الثاني: الكلّي الطبيعي، هو الماهيّة لا بشرط شيء، وليس موجوداً في الخارج بالذات كما عليه جمهور الحكماء، ولا هو معدوم فيه أصلاً كما عليه المتكلّمون، بل هو موجود في الخارج بالعرض أي بتبعيّة الوجود كالظل، وكذلك في الذهن موجود بالعرض.

النوع الثالث: الكلّي العقلي وهو ما إذا كان عندنا موجود بوجود الصورة المفارقة الإلهيّة، كما ذهب إليه «أفلاطون» الإلهي ومن تقدّمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدّس اللّه أسرارهم وشرّف أنوارهم، لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا هي ما سوى اللّه تعالى، وإنَّما هي صور علم اللّه تعالى وكلماتُه التاماتُ الّتي لا تبيد ولا تنفد(٢). والمراد من الكلي في هذا المبحث هو الكلي العقلي والفلسفي.

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص ٣١٢، الهامش ١.

(٢) دغيم، سميح: **مصطلحات صدر الدين الشيرازي**، ج٢، ص٨٢٦.

ب ـ أنواع الجزئي: «الجزئي هو يتعيّن بمشخصاته وهي العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي، مثل: الأين والوضع ونظائرهما، وتلك العوارض المشخّصة هي الأمور الزائدة على الطبيعة الكلية لا محالة، لأنَّ كل كلّي نفسُ تصوره غيرُ مانع من وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص مانعٌ من الشركة، فالتشخّص، بمعنى ما به المتشخّصية، زائدٌ على الطبيعة الكلية. إذ لو لم يكن زائداً عليها لما كان الأمر كذلك، والتشخّص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص ومهيته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه، وقد يكون زائداً على مهيّته وذلك إمّا بأن يكون لازماً لها فيكون نوعه منحصراً في فرده كتشخّص العقول الفعالة، أو بأن يكون عارضاً لها كتشخص أفراد الإنسان بالعوارض اللاحقة لمهيتها من الكم والأين والوضع والمتى»[١].

بناء على التعريف المذكور مفهوم الجزئي الفلسفي هو عارض على كلّيته أي الكلي الفلسفي وتابع له. لهذا من الممكن أن يكون مفهوم الجزئي الفلسفي كلياً. حيث قال الشيرازي في هذا السياق: «فإن كانت الصورة العقلية كلّيتها باعتبار المطابقة، فالجزئيات أيضاً يطابق بعضها بعضاً، فيلزم أن تكون الجزئيات كلّية»[٢].

والجزئي المنطقي هو المفهوم الّذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد.ـ

ثانياًـ مفهوم الكلي: وهو إمّا الصورة الذهنية المحضةُ المنتزعةُ من الموجودات الذهنية فقط وله أفراد في الذهن كمفهوم العدم وشريك الباري وغير ذلك. وهذا النوع من مفهوم الكلي ينطبق على أفراده الذهنية في الذهن فقط.

أو الصورةُ الذهنية المنتزعة من أفراد خارجية كمفهوم الإنسان والشجر والغنم ونظائرها. وهذا ينطبق على أفراده الخارجية كمفهوم الإنسان مثلاً ينطبق على زيد وعمرو وبكر الموجودة في الخارج.

ثالثاً ـ ما الفرق بين التشخّص والكلّي الطبيعي؟

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد (صدر المتألّهين): **شرح الهداية الاثيرية**، موسسة التاريخ العربى، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ.ق/ ٢٠٠١م، ص٢٦١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩.

الجواب:

١ـ التشخّص يشمل نفسه فقط، لكن الكلّي الطبيعي يشمل أُموراً كثيرة، وإذا كان شيء لا يصدق على الأمور الكثيرة لا يكون كلّياً. يقول الشيرازي في هذا السياق: «فإنَّ كل وجودٍ متشخّصٌ بنفس ذات؛ وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاصّ للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيهـ وإن ضمّ إليه ألف مخصص»(١).

٢ـ لا يوجد الكلّي الطبيعي في الخارج، بل هو موجود في الذهن فقط، كما قال ملاًّ هادي السبزواري:

«للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان»(٢)

ولكن التشخّص موجود في الخارج.

رابعاًـ ما الفرق بين التشخّص والجزئيّة؟

التشخّص على قسمين: الأول هو عين الوجود، أي الوجود الخارجي. الثاني لازم الوجود.

أيضاً الجزئي على قسمين: الأول هو فرد من الأفراد الخارجية للكلّي. الثاني وهو جزء من الأجزاء العقلية. ولهذا بعض الجزئيات موجود خارج الذهن؛ كما التشخّص موجود في الخارج. وبعضها موجود في الذهن بخلاف التشخّص. لذلك النسبة بين الجزئية والتشخّص في النسب الأربع المنطقية، هي العموم والخصوص المطلق.

خامساًـ انسلاب الوجود الذهني آثار الوجود الخارجي:

من خصوصيات الوجود الذهني انسلابُ آثار الوجود الخارجيِّ عن الماهية، كالمكان والزمان والوضع والشخصية، والعلية والمعلولية، ونظائرها. لذلك كان المفهوم الكلي بعنوان أحد الأمور الذهنية خالياً من آثار الوجود الخارجي(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص١٠.

(٢) السبزواري، ملاًّ هادي: شرح المنظومة، ج٢، ص١٢١.

(٣) حيث يقول الشيرازي «إنّ العليّة والمعلوليّة والتجرّد والمادّيّة ونظائر ذلك، من الشؤون المختصّة بالوجود =

ويقول الطباطبائي في هذا المضمار: «إنَّ حيثيّة الوجود الذهني حيثيّة انسلاب آثار الوجود الخارجي عن الماهيّة كالشخصيّة والوضع والزمان وسائر الآثار، والمفهوم الذهني بهذا الاعتبار لا حكم له أصلاً وهو يقبل الانطباق على كثيرين، بمعنى أنَّ كلّ فرد عرضناه عليه وجدناه هو هو، وأمّا كونه في ذهن كذا ومجرداً عن الوضع والمقدار مثلاً فليس وجوده من هذه الجهة وجوداً ذهنياً لمصداقه الخارجي»[1].

سادساً ـ يحصل امتياز الأمور المتكثرة في أمور أربعة:

١ ـ أن يكون بتمام ذاتها، وهو افتراق بنفس الماهيّة، عندما يحصل اشتراك في الأمور الخارجيّة فقط، وزائد على الذات والماهية، كالأجناس العالية المتشاركة في مفهوم الماهية أو في مفهوم العرض؛ لأنَّ الماهيّة مفهوم عرفي تعرض على المقولات العشر، وأمّا الذاتي يعني الجنس والفصل والنوع، فليس من المقولات العشر، وأمّا المعاني العرضية فهي مفاهيم عرضية بالنسبة للمقولات التسع العرضية.

٢ ـ أن يكون ببعض ذاتها كالفصل.

٣ ـ أن تكون بمنضمّات ذاتها.

٤ ـ أن تكون بالكمال والنقص.

سابعاً ـ ما الفرق بين الامتياز والتشخّص؟ الجواب:

الامتياز هو أمر نسبيّ يحصل عند مقارنة شيء بأشياء أخرى، تشاركه في أمر عام. لكن التشخّص أمر نفسي يحصل من رؤية وجود كلِّ شيءٍ.

النتيجة:

الكلي الفلسفي وهو من مفاهيم الوجود الذهني، ووجود من وجوداته، ويترتب عليه قواعد الوجود الذهني؛ لذلك:

= الخارجي الحقيقي، والوجود الذهني العاري من الآثار المترتّبة لا يقبل شيئاً من ذلك، لكونها ـ آثاراً حقيقيّة عينيّة». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥، الهامش٤.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩، الهامش٢.

ـ هو موجود في الذهن.

ـ يسلب آثار الوجود الخارجي.

ـ متشخّص بنفس ذاته.

ـ يقبل الانطباق عل كثيرين أو أفراده.

ـ الجزئي الفلسفي تابع للكلّي الفلسفي وإنَّما هو عارض على كلّيته وتابع له. لهذا من الممكن أن يكون المفهوم الجزئي الفلسفي كلياً أو شخصياً.

المبحث الثالث

الفرق بين الجنس والمادّة، وبين النوع والموضوع

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى:

ذكر الشيرازي بيان الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه الشفاء[2] حول الجنس والمادّة والنوع والموضوع وأمثال ذلك، ونقده في هذا البحث، وفي الختام استنتج نقاطاً جديدة.

من هنا نقسِّم هذا المبحث إلى قسمين: القسم الأول هو:

بيان كلام أبي علي سينا، والقسم الثاني يختصّ بالإشكالات السبعة الّتي وردت في كتب شيخ الإشراق وآثار الفخر الرازي من المباحث المشرقية، وأجوبة المصنّف عليها والنقاط الختامية.

وفي هذا القسم نبدأ من بيان ابن سينا أي تقسيم الماهيّة «بشرط لا شيء»، و«لا بشرط شيء»، وغير ذلك، على النحو التالي:

الأول: الماهيّة أن تتصوّر بمعنى «بشرط لا شيء»، عندما يكون ذلك المعنى

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص ١٧ـ ٢٤.

(٢) ما أتى به في هذا المقام، هو خلاصة الفصل الثالث من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، الصفحة ٤٠٣ من الطبع الحجري. وابن سينا، حسين: **الشفاء (الإلهيّات)**، ج١، ص٢١٣ـ ٢٢٠. والشيرازي، صدر الدين محمّد (صدر المتألهين الشيرازي): **الحاشية على إلهيات الشفاء**، قم، إيران، من دون التاريخ، ص١٩٢ـ ١٩٨.

وحده، أي كلّ ما يقارنه زائداً عليه، بهذا يكون جزءاً من ذلك المجموع[١] مادّة فيه، وكما مادّة له متقدّماً في الوجودين[٢]، لذا يمتنع حمل ذلك المعنى على المجموع، أي على المادّة ـ والصورة، لأجل عدم شرط الحمل أي الاتّحاد في الوجود.

الثاني: تتصوّر الماهيّة بمعنى «لا بشرط شيء»، في هذه الحالة يجوز أن يكون معنى الماهية وحده ولا يكون وحده، بأن يقترن مع شيء آخر. على هذا هي على حالتين:

الحالة الأُولى: يمكن أن يحمل على نفسه وحده[٣].

والحالة الثانية: يمكن أن يحمل على المجموع، لذلك تكون الماهيّة[٤] أمراً محتملاً للمقولية على الأشياء مختلفة الماهيّات، وتصير بعينها واحدة من تلك الأشياء فصلاً. وذهب السبزواري إلى أنَّ: «الجنس بما هو جنس لا يمكن للعقل الإشارة إليه بنحو الاستقلال إلاَّ على أنَّه كان الأمر الدائر المردد بين الماهيات التامّة الّتي هي الأنواع ولو أخذنا ما في العقل كان مادّة عقلية والفصل صورة عقلية فلم يكونا جنساً وفصلاً. وإلى هذا أشار الشيخ في الشفاء فبين من هذا أنَّ الجسم إذا أُخذ على الجهة الّتي يكون جنساً، يكون كالمجهول لا يُدرى على أي صورة وكم صورة يشمل، وتطلب النفس تحصيل ذلك لأنَّه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل إلى آخر ما أفاده، فلكون الجنس فانياً في الفصول متحداً بها يحمل على الكثرة مختلفةِ الحقائقِ بخلاف النوع، فإنَّه لكونه طبيعة محصلة يحمل على الكثرة متفقةِ الحقائقِ، والمراد بعدم تحصل ذات الجنس عدم تحصله وجوداً، لأنَّ وجوده في الحقيقة وجودات؛ هي وجودات الفصول المقسمة وإبهام ماهية من حيث التحقق، وليس المراد إبهام ماهية من حيث المفهوم؛ لأنَّ مفهومها متعين. وليس تعين مفهومها بما هو مفهوم بالفصل، وإلاَّ لكان المقسم مقوماً، وليس المراد بالإبهام عدم تمامية ماهية، حيث إنَّه بعض الماهية؛ فإنَّ الفصل أيضاً بعض الماهيّة، وهذا لك أظهر في أجناس البسائط كالكم والكيف، فإنَّ

(١) المراد من المجموع هو مادّة الشيء، وصورته.

(٢) أي: وجود المادّة، ووجود الصورة.

(٣) مثاله: النوع.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٧، الهامش٢.

في المركّبات الخارجية يختلط عليك لحاظ مادّيةِ أجناسها ولحاظ جنسيتها؛ ولا اختصاص لإبهامها الوجودي بالعين فإنَّها في العقل الداخلي والخارجي هكذا، وإذا أخذها العقل فقط فهو حكمها بما هي مفهومات أو بما هي مأخوذات مواد عقلية.

وقوله: «قد تكون متحصّلة في ذاتها غير متحصّلة»(١) والحاصل يجعل كلّ واحدة منها إحدى الحقائق المتأصّلة مثل: الأنواع الداخلة تحت جنس هي في نفسها نوع، بل شخص واحد من نوع، مثل: هيولى عالم العناصر. واعتقد المصنّف بأنَّ منشأ اختلافهم في كون الوحدة نوعية أو شخصيّة، لأنَّ النوعية، في حدّ ذاتها، منحصرة في شخصية واحدة، ومن هنا عندما نأخذ الماهيّة لا بشرط شيء، يحصل لها إبهام جنسي مع القياس إلى الصور المنوّعة المضافة إليها، مثل الحيوان، عندما نأخذها بشرط أن لا يكون معها شيء ... إلخ(٢).

ـ **الفقرة الثانية:**

في هذه الفقرة أي القسم الثاني من هذا المبحث الّذي خصّصناه للإشكالات السبعة الّتي وردت في كتب شيخ الإشراق، وآثار الفخر الرازي في المباحث المشرقية، ذكر المصنّف خلاصة كلام الشيخ الرئيس ابن سينا في الشفاء وأجوبة الشيرازي عليها من المبحث الأول حتّى المبحث الرابع حول مورد القسمة، والمفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده، وجَعْلِ غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شيء، والنوع هو مجموع الجنس والفصل(٣). ومن جملة أبحاثه البحث الخامس حيث طرح ابن سينا سؤالاً مفاده: إذا افترضنا أن تكون المادّة من الأجزاء الخارجية، كيف يلزم تقدّمها في الوجود العقلي؟

وأجاب المصنّف أنَّه:

أولاًـ عندما نتصوّر نوع الإنسان مثلاً يتوقّف على تصوّر جنسه وفصله، على هذا معروض الجنسية والجزئية شيء واحد، وهو ماهية الحيوان.

(١) أي: لا أنّها متحصلّة بإضافة الفصول كما قبله.

(٢) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٨.

(٣) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٩ـ ٢٠.

ثانياً ـ وأمّا نسبة التغاير وهي تعود إلى جهة اعتباره فقط؛ إذا اعتبرنا تصوّر نوع الإنسان في المثال المذكور، في هذه الحالة ستكون لا بشرط شيء، وإذا اعتبرنا معروض الجنسية والجزئية للشيء أي الإنسان، فهو بشرط لا شيء.

ـ الفقرة الثالثة:

ذكر الشيرازي السؤال السابع لابن سينا أي: «إنَّه كما أنَّ الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع، فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص؛ فكيف جعل الأول مبهماً غيرَ متحصّل والثاني متحصّلاً غيرَ مبهم»(١)؟

ثمّ أجاب بأنَّ:

أولاً ـ الإبهام والعبرة في الماهيّات، والحقائق الكلّية لجهة كونها معقولة، على هذا فالإبهام وعدمه يكون بسبب قياسه إلى الإشارة العقليّة(٢).

ثانياً ـ لذا الجنس مبهم، لأنَّه ماهيّة ناقصة تحتاج إلى الإكمال والإتمام، أي تحتاج إلى المتمّم والمكمّل، لكن النوع ماهيّة كاملة، ولا تحتاج إلى المتمّم والمكمّل، ولا تحتاج إلى أيّ تحصّل، إلاّ بوجود خارجي، وقبول الماهية بنحو الإشارة الحسيّة، ولا تحصل هذه الماهية الكاملة إلاّ بواسطة الأعراض الحسيّة الخاصة.

ثالثاً ـ كما يعتقد المصنّف بأنَّ الإضافات الّتي مثل شخصيّات الأُمور البسيطة من الصور والأعراض، أنَّ تشخّصها بحصولها في محالّها أو أحوال زائدة على الإضافات بغض النظر عن هذا الفرق، ولا شكّ لأحد في عروض الإبهام والتحصّل للنوع بالقياس إلى العوارض الّتي هي لوازم وعلامات للتشخّص فيجري فيها، بل في كلّ كلّي سواء كان ذاتيّاً أو عرضيّاً للاعتبارات الثلاثة المذكورة(٣).

---

(١) راجع: المصدر السابق، ص٢١.

(٢) يقول السبزواري: «هذا على مذهب المشائين وأما على طريق الإشراقيين القائلين بالمثل النورية فالتحصيل للنوع مجرداً عن العوارض المادّية هو في عالم أرباب الأنواع بخلاف الجنس إذ ليس في عالم المفارقات أرباب الأجناس». (المصدر السابق، ص٢١، الهامش٢).

(٣) ١ـ الماهية بمعنى بشرط لا شيء، هي جزء وصورة. ٢ـ الماهيّة بمعنى لا بشرط شيء، هي محمول وفصل. ٣ـ الماهيّة بمعنى بشرط شيء، هي عين النوع.

فاستنتج المصنّف من المقدّمات المذكورة واستدلالاتها نتائج جيّدة: «فماهيّة الفصل؛ ١ ـ إذا أُخذت بشرط لا شيء، فهي جزء وصورة. ٢ـ إذا أخذت لا بشرط شيء، فهي محمول وفصل. ٣ ـ وإذا أخذت مع ما يتقوّم بها [أي إذا أخذت بشرط شيء]، فهي عين النوع. ٤ ـ وماهيّة العرض أيضاً عرض وعرضي، ومجموع حاصل منهما جميعاً بالاعتبارات الثلاثة. والفرق بين المجموعين [أي: المجموعان أحدهما مجموع الجوهرين من الجنس والفصل، وثانيهما مجموع العرض والعرضي] أنَّ الأول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني، فإنَّه ماهيّة اعتبارية. والأَوْلى أن يسمّى ماهية النوع المأخوذة بالاعتبار الأول «موضوعاً»ـ بدل المادّةـ ؛ وكذا ماهيّة الجنس المأخوذة كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول، لأنَّ المحلّ المتقوّم بما يحلّ فيه مادّة له، والمستغني عمّا يحلّ فيه موضوع له؛ فشيء واحد يجوز أن يكون مادّة وموضوعاً بالقياس إلى شيئين»(١).

ـ الفقرة الرابعة:

أشار الشيرازي إلى المباحث الّتي طرحها ابن سينا، وأجاب المصنّف عليها بنحو موجز(٢).

بعد ذلك ذهب إلى:

أولاًـ احتياج الجنس إلى الفصل ليس لأجل التمييز فقط، بل من الممكن أن يحصل بالعوارض أيضاً؛ لأنَّ الماهيّة في حدّ ذاتها ناقصة، وتحتاج إلى الإكمال والإتمام. ومن هنا لا يجوز تقوّم الماهية بالفصل في موضع، وعدم تقوّمها في موضع آخر، إلاّ بدليل الاعتبار العقلي، لذلك المأخوذ بشرط لا من الماهيّة الجنسية، هو نوع عقلي حينئذ.

ثانياً ـ كما بيّن المصنّف الفرق بين الجنس في المركّبات الخارجيّة وبين الجنس

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢١.

(٢) قوله: «ولمّا علمت أنَّ الطبيعة الجنسية ماهيّة مبهمة ناقصة تحتاج في حدّ حقيقتها إلى فصل، فلا يتصوّر أن تحتاج إلى الفصل في بعض المواضع وتستغني عنه في بعضها. فلو تحصّل دون فصل، فتكون مستغنية بحسب الماهية، وقد فرض الافتقار إليه لنفس الماهية. فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلى بدل؛ لأنّه إذا زال الافتقار إلى الفصل، فتبقى الطبيعة محصّلة دونه، فما كانت طبيعة جنسيّة». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٢ـ ٢٣).

في البسائط الخارجيّة، حينما قال: «إنَّ الجنس في المرّكبات الخارجيّة يمكن أن يجرّد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعاً حقيقياً، لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته، وذلك لأنَّ جنسية الجسم ـ مثلاً ـ ليست باعتبار أنَّه مجرّد جوهر متمّم غير داخل فيه شيء آخر ـ كالإنسانية والفرسية وغير ذلك ـ إذ هو بهذا المعنى متّفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشيء داخليّ، بل بأُمور تضاف إليه من خارج. وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما من النظائر، لأنَّها مركّبة منه ومن شيء آخر، بل تكون مادّة له؛ فيكون الجسم نوعاً محصّلاً في الواقع، لأنَّ حقيقته قد تمّت وتحصّلت بحسب الواقع، وإلاَّ لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية والنباتية. بل إنَّما يكون جنساً بمعنى أنَّه جوهر ذو طول وعرض وعمق، بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون. وإذا أخذ هكذا، فكونه ذا حسّ أو تغذٍّ لا يلزم أن يكون خارجاً عنه لاحقاً به، إذ يصدق على الحسّاس والمتغذّي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانيّة وأنَّها جوهر ذو أقطار ثلاثة، وإن لم يصدق عليها أنَّها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط. وأمّا الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أن يقرّر له ذات إلاَّ أن ينوَّع بالفصول، ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض، كما يوجد في الخارج جسميّة وصورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلاً منهما»[١].

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

أولاًـ «يجب أن ينتبه على أنَّ الحمل المتحقّق بين النوع وبين الجنس والفصل بأخذ الماهيّة لا بشرط أو بشرط شيء إنَّما هو في مرتبة الذاتـ ، وهي الماهيّة من حيث هي المرفوع عنها جميع المحمولات الخارجة عن الذات حتّى الوجود وسائر لوازم الماهيّةـ فليس الحمل إلاَّ أوّلياً كقولنا: «الإنسان إنسان»، و«الإنسان حيوان»، و«الإنسان ناطق»، إذ لا تحقّق للوجود الخارجي في هذه المرتبة حتّى يستقيم الحمل الشائع، ولا يستلزم ذلك كونُ الحمل بين الجنس والفصل حملاً أوليّاً، لأنَّ دخولها في ذات النوع

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٢ـ٢٣.

غير دخول أحدهما في ذات الآخر، فلو دخل الفصل في حدّ الجنس انقلب المقسِّم مقوِّماً، وهذا خُلف، ولو دخل الجنس في حدّ الفصل أدّى ذلك إلى تكرُّر الجنس في حدّ الفصل إلى غير النهاية؛ لأنَّه يحتاج فيه إلى فصل يقسِّمه ويحصِّله، وهو داخل في حدّهـ أعني حدّ فصل الفصلـ وهلمّ جرّاً، فكلّ من الجنس والفصل خارج عن حدّ الآخر زائد عليه، والحمل بينهما شائع، ولذا ذكر القوم أنَّ الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصّة بالنسبة إلى الجنس، ومن هنا يظهر أنَّ الجنس مرتبة إبهام النوع والفصل مرتبة تحصّله، والنوع هو النوع، وحدُّه مرتبةُ تفصيله. ويتفرّع عليه أن كلاً من الجنس والفصل بالنسبة إلى النوع عينه وإنَّما يسمّيان جزءين منه لوقوعهما جزءين في الحدّ، وقد بيّنه المصنّف في ذيل كلامه بقوله وإنّما يقال للجنس والفصل جزءاً ... إلخ، ومنه يظهر أيضاً أنَّ الماهيّة الجنسيّة من حيث هي جنس لا حكم لها، وإنَّما الحكم للفصل، لأنَّ الحكم يستتبع تعيّناً في موضوعه ولا تعيّن للجنس لإبهامه، نعم يمكن أن يكون له بعض الأحكام من جهة كونه نوعاً متوسطاً. وسيتعرض لهذا المعنى تفصيلاً»[1].

ثانياًـ «لا يخلو عن مسامحة، فإنَّما هو [الماهية بمعنى بشرط لا شيء] مادّة بالنسبة إلى الجزء الآخر الّذي هو الصورة، وأمّا بالنسبة إلى المجموع من المادّة والصورة فإنَّما هو علّة مادّيّة، وكان من حقّ العبارة أن يقال: «مادّة فيه»»[2].

ـ الفقرة الثانية:

«وبعبارة أخرى، الإبهام الّذي يعرض الجنس من حيث التحصّلات النوعيّة الّتي هي الفصول إنَّما هو إبهام للجنس بالقياس إلى ما في الأنواع من المتحصّل، وأمّا في نفسه فهو نوع تحصّل للجنس، وبهذا النظر يعود الجنس مادّة وجزءاً»[3].

ـ الفقرة الثالثة:

«فالفصل لا بشرط بالنسبة إلى الجزء الآخر الّذي في الحدّ وهو الجنس، كما أنَّ الجنس لا بشرط بالنسبة إليه، وكلاهما يحملان على الحدّ التام وعلى نفسهما، وإن

(١) المصدر السابق، ص١٦ـ١٧، الهامش٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٧، الهامش١.

(٣) المصدر السابق، ص٢٠، الهامش٤.

كانا يختلفان بالإبهام والتحصيل إذا قيس أحدهما إلى الآخر، فإنَّما ذلك باقتضاء من نفسهما، فحكم اللا بشرطيّة إنَّما هو الاتّحاد وصحة الحمل، وأمّا الإبهام والتحصيل فهو لازمُ ذاتِهما لا غير»(١).

ـ الفقرة الرابعة:

«المراد بالتميز التميز بحسب الوجود الخارجي، ومعلوم أنَّه يحصل بالأعراض المفارقة أيضاً، وأنَّ الفصل إنَّما يحتاج إليه الجنس في مقام تذوّت الذات دون الوجود الخارجي هذا، وأمّا ما ذكره أهل المنطق «إن الفصل شأنه تمييز الشيء عمّا عداه، وأنَّه يقع في جواب أيّ شيء هو ذاته». فإنَّما يعنون به التميز في مرتبة الماهيّة، أي بتحصيل ماهيّة الجنس، لا في مرحلة الوجود الخارجي»(٢).

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

نقد الطباطبائي قول ابن سينا الّذي قام ببيانه الشيرازي وشرحه، ودقّق فيه، فاستعمل دلائل متقنة ومتينة لاستكماله والتوسع في هذا المبحث. وبهذا أضاف الطباطبائي إلى دلائل ابن سينا والمصنّف دلائل جديدة، أي:

الأول: اعتبر الطباطبائي أنَّه يجب أن يتحقّق الحمل بين النوع وبين الجنس والفصل عندما نأخذ الماهيّة بشرط شيء أو لا بشرط، لأنَّه يجوز في مرتبة الذات فقط(٣)، وفي هذه المرحلة ليس الحمل إلاَّ أوّليّاً، مثل: الإنسان إنسان، أو الإنسان حيوان، أو الإنسان ناطق؛ لأنَّ الوجود الخارجي لا يتحقّق في هذه المرتبة حتّى يحمل بالحمل الشائع، ولا يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس والفصل حملاً أوّليّاً، لأنَّ دخولها في ذات النوع غير دخول أحدهما في ذات الآخر، وإذا دخل الفصل في حدّ الجنس في هذه

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢، الهامش٢.

(٣) وهي الماهيّة من حيث هي المرفوع عنها جميع المحمولات الخارجة عن الذات حتّى الوجود وسائر لوازم الماهية. ومع ذلك اعتبرها الشيرازي.ـ

الحالة انقلب المقسِّم مقوّماً، وهذا مستحيل. لذلك رفض رأي ابن سينا[١] الّذي ذكره الشيرازي في هذا المجال.

الثاني: على قول ابن سينا الّذي ذكره الشيرازي، لا يستلزم الحمل، أن يكون الحمل بين الجنس والفصل حملاً أوّلياً؛ وسببه دخولهما في ذات النوع بدون دخول أحدهما في ذات الآخر. لذلك، لو دخل الفصل في حدّ الجنس في هذه الحالة انقلب المقسِّم مقوّماً، وهذا خلف، كما لو دخل الجنس في حدّ الفصل أدّى ذلك إلى تكرّر الجنس في حدّ الفصل إلى غير النهاية؛ لأنَّ الجنس يحتاج إلى الفصل حتى يقسِّمه ويحصّله، وهو داخل في حدّه[٢] في هذا المقام.

الثالث: كلّ من الجنس والفصل خارج عن حدّ الآخر وزائد عليه، فالحمل بينهما شائع. وبهذا الدليل، ذكر القوم بأنَّ الجنس عرض عام للفصل، والفصل خاصّ بالنسبة إلى الجنس، ومن هنا يظهر بأنَّ الجنس هو مرتبة إبهام النوع، والفصل هو مرتبة تحصّله، والنوع هو النوع، وحدُّه عبارة عن مرتبة تفصيله. لذا يتفرع على النوع أنَّ كلاً من الجنس والفصل بالنسبة إلى النوع عينه، ويسمّيان جزءين منه فقط، لأجل وقوعهما جزءين في الحدّ.

كما بيّنه المصنّف في قوله: «وإنّما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع، لأنَّ كلاً منهما يقع جزءاً من حدّه، ضرورة أنّه لا بدّ للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس؛ فبهذا الاعتبار يكون مقدّماً على النوع في العقل بالطبع. وأمّا بحسب الخارج، فيكون متأخِّراً عنه؛ لأنّه ما لم يوجد الإنسان مثلاً في الخارج، لم يعقل له شيء يعمّه وغيره، وشيء يخصّه ويحصّله ويصيّره هو هو بالفعل»[٣].

---

(١) «قد تؤخذ الماهية لا بشرط شيء، بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده، بأن يقترن مع شيء آخر، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٧).

(٢) يعني: حدّ فصل الفصل، وغير ذلك.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٨.

الرابع: «يظهر أنَّ الماهيّة الجنسية من جهة هي جنس لا حكم لها، بل الحكم للفصل فقط، وسببه هو أنَّ الحكم يستتبع تعيّناً في موضوعه ولا تعيّن للجنس، لأجل إبهامه»(١). واستنتج الطباطبائي بأنَّ من الممكن أن يكون للنوع بعض الأحكام من جهة كونه نوعاً متوسطاً.

الخامس: نقد الطباطبائي قول ابن سينا الّذي ورد في بيان الشيرازي أي: «إنَّ الماهيّة قد تؤخذ بشرط لا شيء، بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه؛ فيكون جزءاً لذلك المجموع مادةً له متقدِّماً عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع، لانتفاء شرط الحمل وهو الاتّحاد في الوجود»(٢). أنَّ:

أ ـ الماهيّة بمعنى بشرط لا شيء، على قول ابن سينا المذكور الّذي جعل ذلك المعنى يكون جزءاً لذلك المجموع(٣) مادّة، هو على سبيل المسامحة؛ لأنَّه مادّة بالنسبة إلى الجزء الآخَر أي الصورة.

لكن بالنسبة للمجموع من المادّة والصورة، هو علّة مادّية فقط، بهذا يجب أن يقال: «مادّة فيه لا مادّة له»(٤).

ـ **الفقرة الثانية:**

أجاب الطباطبائي على السؤال الخامس لابن سينا بنحو آخر، هو:

أولاً ـ يعتبر الطباطبائي بأنَّ الإبهام الّذي يعرض على الجنس بسبب التحصّلات النوعية الّتي هي الفصول إنّما هو إبهام للجنس، بالقياس إلى ما في الأنواع من المتحصّل.

ثانياً ـ لكن الإبهام في نفس النوع أو الإنسان فهو نوع من التحصّل للجنس، وعلى

---

(١) المصدر السابق، ص١٦، الهامش٢.

(٢) هذا الرقم هو الإبداع ورد في التعليق من الهامش١، ص١٧، ج٢. (راجع: المصدر السابق، ص١٧ـ١٨).

(٣) أي: المادّة والصورة.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٧، الهامش١.

هذا الرأي يعود الجنس إلى المادّة وجزئها. حيث علّق السبزواري تعليقين على الإشكال المذكور، أي على جواب المصنّف، وأيّد رأي الطباطبائي وهما:

الأول: «الأَولى أن يقال إنَّ المادّة بما هي مادّة متقدّمة في الوجود العقلي أيضا لأنَّ تصور البيت مسبوق بتصوّر السقف والجُدران وتصوّر الإنسان مسبوق بتصوّر النفس والبدن ولا سيما بناءً على تجويز التحديد لأ جزء الخارجية كما جوّز الشيخ»[١].

الثاني: «فالاشتباه نشأ من خَلط الجسم بالمعنى الّذي هو به مادّة مع الجسم، بالمعنى الّذي هو جنس»[٢].

ـ الفقرة الثالثة:

علّق الطباطبائي تعليقاً على جواب المصنّف الّذي أجاب على السؤال السابعـ ـ لابن سينا أي: «فماهيّة الفصل إذا أُخذت بشرط لا شيء، فهي جزء وصورة؛ وإذا أخذت لا بشرط شيء، فهي محمول وفصل؛ وإذا أخذت مع ما يتقوّم بها، فهي عين النوع. وماهيّة العرض أيضاً عرض وعرضي»[٣]. وهو:

الأول: إنَّ الصلة بين الفصل بالمعنى لا بشرط بالنسبة إلى الجزء الآخَر الّذي في تعريف الحدّ، وهو عبارة عن الجنس، كما أنَّ الجنس هو لا بشرط بالنسبة إليه، وكلاهما يحملان على الحدّ التامّ، ويحملان على أنفسهما أيضاً.

الثاني: إذا كان الفصل والجزء الآخَر يختلفان بالإبهام والتحصيل، فإنّه عندما قام أحدهما بالقياس بالنسبة إلى الآخَر، وهذا بسبب الاقتضاء من نفسهما فقط. لذلك حكم اللابشرطية عبارة عن الاتّحاد وصحة الحمل. لكن شأن الإبهام والتحصيل هو لازم لذاتهما ولا غير حينئذ.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٠، الهامش٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢١، الهامش١.

(٣) المصدر السابق، ص٢١ـ٢٢.

ـ **الفقرة الرابعة:**

في هذا التعليق، قدّم الطباطبائي نقاطاً جديدة على قول[1] المصنّف، وهي:

أولاً ـ اعتبر أنَّ المقصود من التمييز هو التمييز بجهة الوجود الخارجي، ومن المعلوم أن تحصله بواسطة الأعراض المفارقة.

ثانياً ـ الفصل يحتاج إلى تمييز الجنس في مقام تذوّت الذات بدون الوجود الخارجي حينئذ.

ثالثاً ـ على أساس ما ذكره علماء المنطق أي: «أنَّ الفصل شأنه تمييز الشيء عما عداه، وأنّه يقع في جواب أيّ شيء هو في ذاته»[2]. فالفصل هو التمييز في مرتبة الماهيّة فقط، وبمعنى آخَر يحصل التمييز بتحصيل ماهيّة الجنس، وبهذا لا يحصل التمييز في مرحلة الوجود الذهني في هذا المقام.

٤ـ استدراك:

تبعاً لمبحثي الكلي والجزئي، والماهية، هذا المبحث دار حول الفرق بين الجنس والمادّة، والنوع والموضوع؛ حيث جرت المناقشة بين الشيرازي وأسلافه، والطباطبائي. لذا نطرح بعض الأسئلة منها ما الفرق بين النوع والموضوع؟ وما الفرق بين الجنس والمادّة؟ وأجوبتها لإكمال وإتمام المبحث، وهي:

الأول: هل هذا البحث منطقيّ، أو هو بحث فلسفيّ؟

الجواب:

أولاً ـ هو بحث فلسفي؛ حيث ينظر العقل إلى الموجود فيرى فيه أمرين متمايزين، وهما الوجود والماهيّة، وهذا التمايز قائم في كل الموجودات الماهوية عند العقل قبل

---

(١) «فعُلِمَ أنَّ الانتقار إلى الفصل ليس لمجرّد التمييز، لأنّه يحصل بالعوارض أيضاً؛ بل لكون الماهيّة في حدِّ ذاتها ناقصة تحتاج إلى تمام. فلا يجوز التقوّم بالفصل في موضع وبعدمه في موضوع آخر إلاّ بحسب الاعتبار العقلي، فإنّ المأخوذ بشرط لا من الماهيّة الجنسيّة نوع عقلي». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٢ـ ٢٣).

(٢) المصدر السابق، ص٢٢، الهامش٢.

أيّ قيد سواء كان الأخلاقية، والطبيعيّة، والعلم الرياضي وغير ذلك، ومن دون أيّ حمل من الماهيّة على الموجود، مثلاً: تقسيم الموجود إلى الذاتي والعرضي، والذاتي هو بتمام الذات كالنوع، أو بعض الذات كالجنس والفصل، والعرضي هو العرضي المشترك، أو العرضي الخاصّ. كما أنَّ مرادنا من النوع والجنس والفصل والعرض العامّ والخاصّ في الفلسفة عبارة عن الطبائع الماهوية لا المفاهيم المنطقية.

ثانياً ـ المنطق هو مقدّمة ومنهج وقانون للفكر والتعقّل، ومن الطبيعي استعمال الفيلسوف القواعد المنطقية للوصول إلى المقصود.

الثاني: ما هي معاني اعتبارية الماهيّة؟

الجواب:

١ ـ الماهيّة تكون بمعنى بشرط شيء، فهي عين النوع، وهو يكون في مرتبة الذات.

٢ ـ الماهية تكون بمعنى بشرط لا شيء، فهي جزء وصورة.

٣ ـ الماهيّة تكون بمعنى لا بشرط شيء، فهي محمول وفصل.

وتكون هذه المفاهيم في مرتبة الذاتية.

الثالث: هل يجوز الحمل وتحقّقه بين النوع وبين الجنس والفصل في الاعتبارات الثلاثة للماهية؟

الجواب: يجوز الحمل بين النوع والجنس والفصل، ويتحقّق بينهم، لكن بأخذ الماهية باعتبار بشرط شيء ولا بشرط؛ لأنَّ الحمل بين النوع والجنس والفصل هو في مرتبة الذات، وهذا الحمل يكون حملاً أوّلياً. وأمّا دخول الجنس في حدّ الفصل فغير صحيح، ولوسلّمنا في هذه الحالة يحتاج الجنس إلى فصل يقسّمه ويحصّله وهذا الدخول في إطار الفصل هو انقلاب. وقد ورد في تعليق الطباطبائي في هذا السياق قوله: «إنَّ الحمل المتحقّق بين النوع وبين الجنس والفصل بأخذ الماهيّة لا بشرط أو بشرط شيء إنَّما هو في مرتبة الذاتـ وهي الماهيّة من حيث هي المرفوع عنها جميع المحمولات الخارجة عن الذات حتّى الوجود وسائر لوازم الماهيّةـ فليس الحمل إلاّ أوّلياً كقولنا: «الإنسان إنسان»، و«الإنسان حيوان»، و«الإنسان ناطق»، إذ لا تحقّق للوجود الخارجي في هذه

المرتبة حتّى يستقيم الحمل الشائع، ولا يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس والفصل حملاً أوليّاً، لأنَّ دخولها في ذات النوع غير دخول أحدهما في ذات الآخر، فلو دخل الفصل في حدّ الجنس انقلب المقسِّم مقوِّماً، وهذا خلف»[١]. وهذا دليل على صحة قول الشيرازي: «وإنَّما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع، لأنَّ كلاًّ منهما يقع جزءاً من حدّه، ضرورة أنَّه لا بدّ للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس؛ فبهذا الاعتبار يكون مقدّماً على النوع في العقل بالطبع. وقد تؤخذ لا بشرط شيء، بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده، بأن يقترن مع شيء آخر، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده، والماهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة بنفسها في الواقع، بل تكون أمراً محتملاً للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات، وإنَّما يتحصّل بما يضاف إليه فيتخصّص به ويصير بعينها أحد تلك الأشياء، فيكون جنساً والمضاف إليه الّذي قوّمه (حصّله) وجعله أحد تلك الأشياء فصلاً»[٢].

الرابع: ما الفرق بين النوع والموضوع؟

الجواب:

أولاً ـ النوع هو مفهوم كلي أو ماهيّة ومن الأمور الذهنية، وقد ورد في المعجم الفلسفي في تعريفه: «النوع في اصطلاح المناطقة هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، كالانسان لزيد، وعمرو، وبكر. وقيل إنَّه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، ويندرج تحت كلّي أعم منه، وهو الجنس كالحيوان، فإنَّه جنس للإنسان، ويمكننا التعبير عن العلاقة بين النوع والجنس بقولنا: اذا كان الصنف (آ) داخلاً في ما صدق صنف آخر مثل (ب)، كان (آ) نوعاً و(ب) جنسا له، كالمثلث فإنَّه نوع للمضلع. ومعنى ذلك أنَّ النوع من جهة الماصدق مجموع أفراد تتمثل فيهم صفات ذاتية واحدة، وأمّا من جهة المفهوم او المضمون فهو مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد»[٣].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٦ـ١٧، الهامش٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٨.

(٣) صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، ج٢، ص٥١١.

وقال الشيرازي في هذا السياق: «وقد تكون الماهية متحصّلة في ذاتها غير متحصّلة باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كلّ واحدة منها إحدى الحقائق المتأصّلة كالأنواع الداخلة تحت جنس، فهي في نفسها نوع، بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر. ومن هذا نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعيّة أو شخصية، ولا معنى للتنازع، لأنّها في حدِّ ذاتها نوع منحصر في شخص»[١].

ثانياً ـ «الموضوع وهو المحل إمّا أن يكون مستغنياً عن الحال حقيقة وتشخّصاً، مهية ووجوداً فيسمّى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقراً في وجوده الشخصي إلى الوجود المطلق العامي للحال بأي تشخّص يكون فيسمّى عند هؤلاء بالهيولى، فالعَرَض والصورة يشتركان في أمر يعمُّهما وهو مفهوم الحال، وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في أمر يعمّهما وهو مفهوم بالمحل، ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة أو عرضاً، أو عرضاً في صورة أو عرضاً في عرض إن جاز ذلك، لا بدَّ وأن ينتهي آخر الأمر إلى محلّ لا ومحلّ له، فيكون مقوّماً للجميع، فكل عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أنَّ الجوهر أقدم بالطبع من العرض»[٢]. وبمعنى آخر هو: «الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثيّاتها الزائدة عليها، فهو من جهة أنّه بالقوّة يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يُسمّى موضوعاً بالاشتراك اللفظي بينه وبين الّذي هو جزء رسم الجوهر وبين الّذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث إنّهامشتركة بين الصور يُسمّى مادّة وطينة»[٣].

الخامس: ما الفرق بين الجنس والمادّة؟

الجواب:

أولاً ـ «إنَّ الجنس في الماهية الجسم مأخوذاً من المادّة، والفصل من الصورة وكذا الحكم في كلّ مركّب خارجي بأجزاء ما ذكرناه فيه»[٤]. و«الجنس مبهم لأنّه ماهية

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٨.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٤، ص٢٣٢ـ ٢٣٣.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٣١.

(٤) الطوسي، محمّد (الملقّب بالخواجة نصير الدين الطوسى): **أجوبة المسائل النصيرية**، پژوهشگاه علوم انسانى، =

ناقصة يحتاج إلى متمّم بخلاف النوع فإنَّه ماهية كاملة لم يبق له تَحصّلٌ منتظرٌ لا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الإشارة الحسية، وذلك إنَّما يحصل بالأرض الخاصة»[١].

ثانياً ـ «إنَّ المادّة في كل شيء أمر مبهم لا تحصّلَ له أصلاً إلاَّ باعتبار كونه قوّة شيء ما، والصورة أمر محصّل بالفعل به يصير الشيء شيئاً، مثلاً مادّة السرير هي قِطَع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصّلة، فإنَّها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادّة لشيء أصلاً بل ماديّتها إنَّما هي من حيث كونها تصلح لأن تكون سريراً أو باباً أو كرسياً أو غير ذلك، وتعصّيها وامتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهة قوّتها واستعدادها بل لأجل فعليّتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبّس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء»[٢].

النتيجة:

أولاً ـ النوع مفهوم كلي اعتبره العقل من أفراده الخارجية، نحو الإنسان الّذي يصدق على كل أفراده لذلك هو أمر اعتباري عقلي. بعبارة أُخرى النوع هو ماهيّة تكون بمعنى بشرط شيء، وفي مرتبة الذات؛ بما أنَّ الموضوع هو المحلّ الّذي يكون مستغنياً عن الحال حقيقة وتشخّصاً، أي ماهية ووجوداً عند كل الموجودات، وفي الحركة هو شيء متجدّد في جريان الحركة.

ثانياً ـ إنَّ الجنس هو ماهيّة الذهني الّتي هي مأخوذة من المادّة، بعبارة أُخرى يُنتزع الجنس من المادّة الخارجية الموجودة، لهذا هو صورة ذهنية للمادة. والمادّة هي قوّة مبهمة لكل شيء، نحو: الأوراق المكتوبة للكتاب. أو قماش للثوب، وهكذا.

ثالثاً ـ الاعتبار يقابل الأصيل وهو ما لا تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وبالذات. وأمّا الأصيل فهو الأمر الواقعي الحقيقي الخارجي، الّذي تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وبالذات. لهذا المفاهيم الماهوية هي نظير النوع والموضوع، والجنس والمادّة هي المفاهيم الاعتبارية عند العقل.

= تهران، إيران، ط١، ١٣٨٣ هـ.ش/ ٢٠٠٤م، ص١٦٨.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢١.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣.

المبحث الرابع

إثبات الاقتران بين الصورة والمادّة، والصلة بينهما

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى:

قام الشيرازي بتعريف الصورة والمادّة، وبيان الصلة بينهما، وعلاقتهما، وأثر الصورة والفصل في فعلية الأشياء، وعدم تأثير المادّة والجنس في حصول حقيقة الأشياء، وأشار إلى تعريف قدماء الفلاسفة، والمنطقيين، وبيّن أنَّ التعريف المنطقي للصورة والمادّة لا يشمل التميز فقط، بل اكتناه حقيقة الشيء وماهيّته فذهب إلى:

أولاً ـ الصورة تكون بمعنى الماهية النوعية، وكلّ ماهيّة لشيء كيف كان.

ثانياً ـ الصورة بمعنى الحقيقة الّتي تقوم المادّة بها.

ثالثاً ـ الصورة بمعنى الحقيقة الّتي هي محلّ أو المادّة باعتبار أن يقوّم بها حصول النوع الطبيعي، أو أن تكون كمال الشيء المفارق والمنفكّ عنها على الإطلاق.

رابعاً ـ بعبارة أخرى الصورة بمعنى الشيء الّذي يكون هو هو بالفعل.

خامساً ـ صورة الشيء عبارة عن ماهيّته التي تكون هو ما هو.

بعد ذلك شرح المصنّف التعاريف المذكورة أي: «أنَّ المادّة أمرٌ مبهمٌ في كلّ ما لا تحصّل له أبداً إلاَّ باعتبار كونه قوّة شيء ما، كما أن الصورة أمر محصّل بالفعل به يصير الشيءُ شيئاً.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص ٣٢ـ ٣٧.

كمادّة السرير الّتي هي قِطَع الخشب، لكن لا من جهة أنَّ لها حقيقةً خشبيةً وصورة محصّلة. بل بسبب فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة تمنعها عن التلبّس بتلك الأشياء»[1].

بعد هذه المقدّمة ذهب المصنّف إلى:

أ ـ أنَّ كلّ حقيقة تركيبية عندما تكون تلك الحقيقة فقط بدليل ما هو منها بمنزلة الصورة لا بدليل ما منها بمنزلة المادّة؛ فإنَّ المادّة، بجهة أنّها مادّة، مستهلَكةٌ في الصورة استهلاكَ الجنس في الفصل، لأنَّ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوّة. بهذا تقوّم الحقيقة ليس إلاَّ بحسب الصورة، وأمّا الحاجة إليها من حيث قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها فغير منفكّة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتّى لو كان إمكان وجود هذه الصورة المجردّة منفكّاً عن المادّة.

ب ـ في الحالة المذكورة، كانت هي حقيقة بعينها؛ لأنَّ المادّة لا حقيقة لها أبداً إلاَّ قوّة الحقيقة، وكما أنَّ قوّة الحقيقة من جهة أنّها قوّة الحقيقة، ليست حقيقة. لذلك، إنَّ العالم هو عالم بالصورة العالمية لا بمادتها، لذا السرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته، والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة أيضاً لا ببدنه، والموجود موجود بوجوده لا بماهيته. وذكر المصنّف تفصيل البحث[2].

بهذا الطريق، يثبت رأي قدماء المنطقيين[3] ويحقّقه في مجال الحدّ الّذي لا يشمل التميز فقط، بل يدّل على اكتناه حقيقة الشيء، وماهيّته حينئذ.

ـ الفقرة الثانية:

ذكر المصنّف، في تتمة هذا المبحث، نقطتين هامّتين، في عبارته تحت عنوان الحكمة العرشيّة، وهما:

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٢ـ ٣٤.

(٢) قوله: «فصورة العالم لو كانت مجرَّدة، لكانت عالماً؛ والهيئة السريريّة لو تحقّقت بلا خشب، لكانت سريراً؛ وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان، والوجود المجرَّد عن الماهية موجود، كالواجب تعالى. وأشير إلى ذلك بما قالوا: «الانسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه، يصير عالمَاً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود». (المصدر السابق، ص٣٤).

(٣) «من تجويز التحديد بالفصل الأخير وحده، مع أنَّ الحدّ عندهم ليس لمجرّد التميز، بل اكتناه حقيقة الشيء وماهيّته». (المصدر السابق، ص٣٥).

الأُولى: ليس الجنس والمادّة مؤثّرين في تحصّل الأشياء فقط، بل لا يؤثّران كذلك في الصور والفصول الّتي كانت موجودة قبل الصورة والفصل في الفعلية والحقيقة المتعلقة بالأشياء أيضاً.

الثانية: أنَّ الفصل هو أن يكون الوجود الخاصّ من وجودات الأشياء أي الماهيات، ولذا يحصل من النظر إلى الوجود حينئذ.

ولقد بدأ الشيرازي بحثه بمقدمة، يقول فيها: «قد انكشف لك ممّا ذكرناه في هذا الفصل ومن إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أنَّ ما يتقوّم ويوجد به الشيءُ من ذوات الماهيّات ـ سواء كانت بسيطة أو مركّبة ـ ليس ـ إلاَّ مبدأ الفصل الأخير لها، وسائر الفصول والصور الّتي هي متّحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود الماهيّة الّتي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في تقرّر ذاته وقوام حقيقته، وإن كان كلّ منها مقوّماً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة. مثلاً، القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها ممّا يقوّم المادّة الأُولى لأجل كونها جسماً فقط ـ كالصورة الامتداديّة ـ، وبعضها يقوّمها لأجل كونها جسماً نباتيّاً ـ كقوى التغذية والتنمية والتوليد ـ وبعضها لأجل كونها حيواناً ـ كمبدأ الحسّ والحركة الإراديّة ـ وبعضها لأجل كونها إنساناً ـ كمبدأ النطق ـ؛ وكلّ من الصور السابقة معدَّة لوجود الصورة اللاحقة، ثمّ بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوَّم بها في الوجود. فما كانت من الأسباب والشرائط والمعدّات أوّلاً، صارت أمثالها من القوى والتوابع والفروعات أخيراً؛ وتكون الصورة الأخيرة مبدءاً للجميع ورئيسها، وهي الخوادم والشعب»[١]. وبعد ذلك، استنتج من المقدمة والأصول المذكورة النتائج التالية:

أولاً ـ حقيقة[٢] الفصول وذواتها ليست إلاَّ من الوجودات الخاصّة للماهيات الّتي هي أشخاص حقيقية. لذلك يكون الموجود في الخارج هو الوجود، لكن الموجود يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية الّتي نفس ذاته مفهومات كلّية عامّة أو خاصّة، كما عوارضه كذلك، يحكم عليها بهذه الأحكام بدليل الخارج.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٥ـ٣٦.

(٢) أي الحقائق الّتي يترتّب عليها آثار الأشياء، فهي الأشياء بالحمل الصناعي، وماهيات الأشياء بالحمل الأولي.

ثانياً ـ وما يحصل من نفس ذاته في العقل هو الّذي يسمّى بالذاتيات، كما أنَّ ما يحصل فيه لا من ذاته بل لاسباب أُخرى، يسمّى بالعرضيات.

والحاصل أنَّ الذاتي موجود بذاته، يعني أن يكون الذاتي متّحداً مع الموجود اتّحاداً ذاتياً، والعرضي موجود بالعرض أيضاً.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«لكن الحقّ خلافه، فإنَّ كون الفصل الأخير كمالَ ذات الشيء مضمَّناً فيه جميع كمالاته الذاتية غير كونه تفصيلاً لذاتياته، وإنَّما للحدّ مقام التفصيل، لا مجرّد التضمُّن والجامعيّة»[١].

ـ الفقرة الثانية:

«ليس المراد به أنَّ طروّ الفصل الأخير يوجب خروجِ الأجناس والفصول السابقة عن كونها أجناساً وفصولاً مقوّمة، وانقلابها عن ذاتها، فإنَّ ذلك من أفحش المحال، بل المراد أنَّ انتزاع الأجناس والفصول من الموادّ والصور السابقة على الصورة الأخيرة لا يوجب بطلانها عن الشيء لو فرض مفارقة الصورة الأخيرة سائر المواد والصور وبقاؤها بدونها، وذلك لاشتمالها على فعليّة الذات وحدها، وللبحث ابتناء على القول بالحركة الجوهريّة وأنَّ الأنواع الجوهريّة المركّبة خارجاً إنَّما تنتقل من نوع إلى نوع باللُّبس بعد اللُّبس بحركة جوهريّة اشتداديّة، وسيوافيك البحث مرّة بعد مرّة»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

رفض الطباطبائي رأي المصنّف حول الفصل الأخير حيث قال: «ومن هذا السبيل تحقّق وجه لما صار إليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الأخير وحده، مع أنَّ الحدّ عندهم ليس لمجرّد التميز، بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيّته».

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٥ـ الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٣٥، الهامش٢.

واعتبر:

أولاً ـ إنَّ قول الشيرازي خلاف الحقّ في هذا المجال، لأنَّ ذلك القول هو التضمُّن، كما أنَّ جميع ذات الكمالات عبارة عن الجامعية. لكن لا تدلّ الجامعية والتضمّن على كمال ذات الشيء.

ثانياً ـ التعريف أي الحدّ هو كمال ذات الشيء، لذا يحتاج إلى تعريف تفصيلي، لهذا فالتعريف المذكور للمصنّف هو بنحو الإجمال والتضمن، لذلك لا يشمل على ذات الشيء.

ـ الفقرة الثانية:

نقد الطباطبائي بيان الشيرازي حينما قال: «قد انكشف لك ممّا ذكرناه في هذا الفصل ومن إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أنَّ ما يتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيّات ـ سواء كانت بسيطة أو مركّبة ـ ليس إلاَّ مبدأ الفصل الأخير لها ... إلخ»[١]. وعرض رأيه على النحو الآتي:

إنَّ الفصل الأخير الّذي ذكره المصنّف لا يوجب خروج الأجناس والفصول السابقة عن كونها أجناساً وفصولاً مقوّمة، وكما لا يوجب انقلابها عن ذاتها، لأنَّ ذلك من المحال جدّاً. لكن المراد هو انتزاع الأجناس والفصول من الموادّ والصور السابقة على الصورة الأخيرة، لا يجب بطلانها عن الشيء، حتّى إذا فرضنا مفارقةَ الصورة الأخيرة لسائر المواد والصور وبقاءها بدونها، لأنّها:

أولاً ـ لأجل اشتمال الفصل الأخير على فعلية الذات وحدّها أي تعريفها.

ثانياً ـ كما اشتمال الفصل الأخير بسبب تحوّل الحركة الجوهريّة لنوع الطبيعي، وكما أنَّ الأنواع الجوهريّة المركّبة خارجة، الّتي تنتقل من النوع إلى النوع بالاشتباه بعد الاشتباه بسبب الحركة الجوهرية الاشتدادية.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٥ـ٣٦.

٤ـ استدراك:

هذا المبحث إكمال للمبحث الأخير عند الشيرازي والطباطبائي، ويبحث عن الاقتران بين الصورة والمادّة. على هذا نستطيع القول:

أوّلا: الصورة والمادّة هما علّتان من العلل الأربعة[١] الّتي كل شيء ممكن الوجود يحتاج إليها في إيجاده. وكل علّة من العلل المذكورة بنفسها العلة الناقصة، ومجموعها تكون العلّة التامّة.

ثانياً ـ هما ماهيتان من الماهيات الاعتبارية العقلية، ومن توليداتها واختراعاتها في مرتبة الذات، كما ذكرناها في استدراك المبحث الأخير. وعلى الفيلسوف تعريف مفاهيم الاعتبارية الذاتية بالتفصيل لا بنحو التضمّن والجامعيّة؛ لأنَّ التعريف (أي الحد) على رأي المنطقيين على قسمين:

الأول: تعريف بالحدّ وهو تعريف بذاتيات الشيء.

الثاني: تعريف بالرسم وهو تعريف بعرضيات الشيء.

لذا على المصنّف أن يعرّف المادّة والصورة بذاتياتهما وفي مستوى التفصيل، مثلاً الصورة هي الماهية الكلية الذاتية التي هي العلّة الناقصة لايجاد الشيء، والمادّة هي الماهية الكلية الذاتية التي هي العلّة الناقصة لايجاد الشيء. كذلك ليس الماهيات أموراً خارجية. حيث قال الطباطبائي في هذا السياق: «لكن الحقّ خلافه، فإنَّ كون الفصل الأخير كمال ذات الشيء مضمناً فيه جميع كمالاته الذاتية غير كونه تفصيلاً لذاتياته، وإنّما للحدّ مقام التفصيل، لا مجرّد التضمّن والجامعيّة»[٢]. وهو قول حقّ.

لذلك تعريف المصنّف ليس تعريفاً بالحد للمادة والصورة وهو ليس بصحيح، حينما قال: «إنَّ المادّة في كلّ شيء أمر مبهم لا تحصّل له أصلاً إلاّ باعتبار كونه قوّة

(١) هي: ١ـ العلّة الفاعلية. ٢ـ العلّة المادية. ٣ـ العلة الصورية. ٤ـ العلة الغائية، وتسمّى العلّة التامة.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٥ـ الهامش ١.

شيء ما، والصورة أمر محصّل بالفعل به يصير الشيء شيئاً. مثلاً مادّة السرير هي قِطَع الخشب، لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصّلة، فإنَّها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادّة لشيء أصلاً؛ بل مادّيتها إنَّما هي من حيث كونها تصلح لأن تكون سريراً أو باباً أو كرسيّاً أو غير ذلك. وتعصّيها وامتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهة قوّتها واستعدادها، بل لأجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة تمنعها عن التلبّس بتلك الأشياء، لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء. فالحقيقة الخشبية مثلاً لها جهة نقص وجهة كمال؛ فمن جهة نقصها تستدعي كمالاً آخر، ومن جهة كونها كمالاً تمتنع عن قبول كمال آخر، ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادّة وصورة»[1]. وهذا تعريف بالعرض.

ثالثاً ـ ينتزع العقل الأجناس والفصول من المواد والصور. وبناء على هذا اعترض الطباطبائي على قول الشيرازي[2] في شأن الأجناس والفصول، حينما قال: «ليس المراد به أنَّ طروّ الفصل الأخير يوجب خروج الأجناس والفصول السابقة عن كونها أجناساً وفصولاً مقوّمة، وانقلابها عن ذاتها، فإنَّ ذلك من أفحش المحال، بل المراد أنَّ انتزاع الأجناس والفصول من الموادّ والصور السابقة على الصورة الأخيرة لا يوجب بطلانها عن الشيء لو فرض مفارقة الصورة الأخيرة سائر المواد والصور وبقائها بدونها، وذلك لاشتمالها على فعليّة الذات وحدها، وللبحث ابتناء على القول بالحركة الجوهريّة وأنَّ الأنواع الجوهريّة المركّبة خارجاً إنَّما تنتقل من نوع إلى نوع باللُّبس بعد اللُّبس بحركة جوهريّة اشتداديّة، وسيوافيك البحث مرّة بعد مرّة»[3].

النتيجة:

أولاً ـ الصورة والمادّة هما علّتان من العلل الأربعة.

ثانياً ـ كلتاهما من الماهيات الاعتبارية العقلية، ومن توليداتها، وينبغي تعريفهما

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٢ـ ٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص٣٥، الهامش٢.

بذاتياتهما لا بعرضيات. لذا تعريف المصنّف وهو تعريف بالعرض، واعتراض الطباطبائي عليه صحيح ودقيق.

ثالثاً ـ بما أنَّ العقل ينتزع الأجناس والفصول من المواد والصور، فإنَّ تفسير الشيرازي كان تفسيراً بالعرض، لهذا رفضه الطباطبائي.

المبحث الخامس

كيفية أخذ الجنس من المادّة، والفصل من الصورة

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى:

قام الشيرازي ببيان أخذ الجنس من المادّة، والفصل من الصورة، وناقش رأي أرسطو وأتباعه بالتفصيل، وخلال شرحه ونقاشه، بيّن رأيه، على النحو الآتي:

أ ـ اعتقد بأنَّ الجنس مأخوذ في المركّبات الخارجية من المادّة، كما أنَّ الفصل مأخوذ من الصورة أيضاً. وإذا شكّك بعض الفلاسفة[٢] بأنَّ «الجسم» يشتمل على مادّة وصورة، وكلاهما جوهر، كما المفهوم من الماهية النوعية جوهر ممتدّ في الجهات الثلاثة؛ ويعتبرون بأن لا أولوية لاخذ الجوهر عن المادّة والصورة منفردين بسبب نسبته إليهما على السواء، لأنَّ كلاً منهما نوع من الجوهر.

ثمّ أجاب المصنّف وأوضح مفهوم الجوهر: بأنَّ لكلّ واحد من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية تتركّب في العقل من جنس مشترك بينهما، وأمّا الفصل فيحصّل ماهيةً نوعيةً، ولذا يقوّمه وجوداً، ويسمّى ذلك مفهوم الجوهر.

والفصلان يشتملان على الاستعداد لإحداهما والامتداد للأخرى، لهذا الهيولى

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٧ـ ٤٢.

(٢) كأصحاب أرسطو وأتباعه.

هي الهيولى بالاستعداد، كما أنّ الصورة هي تلك الصورة لأجل كونها ممتدّة[١].

ب ـ كما بيّن المصنّف بأنّ هذا المقدار غير كافٍ للبحث بل، يحتاج إلى مزيد من التحقيق والتوضيح، وهو:

أولاً ـ إنّ الحكماء قد اتفقوا على أنّ الجنس بالقياس إلى فصله هو عرض عامّ لازم، وكذلك أنّ الفصل بالقياس إليه هو خاصّ.

ثانياً ـ ذهبوا إلى أنّ الجنس في المركّبات الخارجية متّحد مع المادّة، والفصل متّحد مع الصورة.

على هذا يجب من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر، أي بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر الّذي هو اندراج الأنواع تحت جنسها، بل مثل اندراج الملزومات تحت لازمها الّذي لا يدخل في ماهيتها في هذا المقام.

ـ الفقرة الثانية:

ذكر المصنّف قول الحكماء في الحكمين الأخيرين، أي اعتبار اتحاد الجنس في المركّبات الخارجية مع المادّة، والفصل مع الصورة، واستنتج عدم كون فصول الجواهر جواهر الّذي ذكرناه في القسم الأول من هذا المبحث، بناء على ذلك اعتقد:

أولاً ـ يجب عدم اعتبار الصور الجسمية وغيرها جوهراً بالمعنى المذكور[٢] فيه ـ، ولو كان معناه صدقاً عرضياً، وكذلك من العدم تحت مقولة الجوهر ـ بالذات ـ لا يلزم اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضيّة حتّى يلزم تقوّم النوع الجوهري عن العرض حينئذ؛ لأنّ الماهيّات البسيطة ـ في الخارج أو في العقل ـ ليست واقعة في ذاتها تحت أيٍّ واحد من الأجناس. على هذا لا يرد[٣] الإشكال الّذي ذكره ابن سينا

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٨.

(٢) «إنّ الحكماء قد أطبقوا على أنّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض عامّ لازم، كما أنّ الفصل بالقياس إليه خاصّة. ثمّ ذكروا: إنّ الجنس في المركّبات الخارجيّة متّحد مع المادّة والفصل مع الصورة. فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٨).

(٣) أو لا يقدح.

في حصر المقولات في العشر، الّذي أوضحه في فصل قاطيغورياس الشفاء[١]. لأنَّ المقصود من كون انحصار الأشياء فيها، عبارة عن كلّ ما له من الأشياء حدّ نوعي، هو محصور في هذه المقولات. لهذا لا يلزم أن يكون لكلّ شيء حدّ، وإلاَّ يجب الدور أو التسلسل وهو باطل؛ لذلك تكون بعض الأشياء الّتي تتصوّر بنفسها لا بحدّها، مثل الوجود، والأُمور الوجدانية.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«فيه أنَّ اتّحاد الجنس والفصل مع المادّة والصورة الخارجتين في الجوهر مع حكم العقل بالعروض بين الجنس والفصل في ظرفه، لا يستلزم سراية ما في ظروف العقل من الحكم إلى الخارج، فإنَّ الأحكام تختلف بحسب الظروف كما اختلف الحكم بصحّة الحمل وعدمها باختلاف الظرفين، وكما صحّ استغناء الصورة الأخيرة عن الموادّ والصور السابقة، واكتفاء النّوع عن مادّته إذا تجرّدت صورته، مع استحالة ذلك بالنظر إلى الأجزاء العقليّة، لأنَّ حمل الجنس والفصل على الحدّ أولى، إلى غير ذلك من الأحكام المختلفة، فالحقّ أنَّ الوجه غير تامّ وإن كان المطلوب صحيحاً بوجه»[٢].

ـ الفقرة الثانية:

«كنفس الأجناس العالية الّتي هي ماهيّات بسيطة غير مندرجة تحت نفسها، لكن ظاهر ذيل كلامه وخاصّة قوله أخيراً: «بل من الأشياء ما يتصوّر نفسها لا بحدّها الخ» أنّه يريد بالماهيّات البسيطة، أمثال الوجود والوحدة والكثرة والتقدّم والتأخّر، وفساده ظاهر، فإنَّ هذه مفاهيم اعتباريّة ذهنيّة غيرُ ماهويّة منتزعةٌ من الماهيّات في الأذهان، وإلاَّ كانت ماهيّاتٍ معروضةً للوجودين، فكان للوجود وجود، كلّ ذلك ظاهر الفساد،

(١) ابن سينا، حسين: **الشفاء، المقولات**، ص٧٠ـ٧١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٩، الهامش٣.

فالأولى حمل كلامه على ما ذكرناه بنوع من التمحّل، وحمل آخر كلامه الّذي يذكر فيه الوجود، وكثيراً من الوجدانيات على مجرّد التنظير»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

رفض الطباطبائي رأي الحكماء الّذي ذكره المصنّف في مقالته، وهو: «إنَّ الحكماء قد أطبقوا على أنَّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض عامّ لازم، كما أنَّ الفصل بالقياس إليه خاصّة. ثمّ ذكروا: إنَّ الجنس في المركّبات الخارجيّة متّحد مع المادّة والفصل مع الصورة. فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر، بمعنى كونها مندرجة الأنواع تحت جنسها، بل الملزومات تحت لازمها الّذي لا يدخل في ماهيّتها»، واعتقد:

كون الاتحاد بين الجنس والفصل، مع المادّة والصورة الخارجيتين في الجوهر مع كون حكم العقل بالعروض بين الجنس والفصل في ظرفه الّذي لا يستلزم جريان وسراية ما في العقل الّذي من الحكم إلى خارج الذهن[٢]؛ لأَنَّ:

أولاً ـ تختلف الأحكام الخارجية والذهنية بجهة الظروف.

ثانياً ـ يكون اختلاف الحكم على أساس صحة الحمل، وعدمها بتوسيط اختلاف الظرفين.

ثالثاً ـ صحّ استغناء الصورة الأخيرة عن المواد والصور السابقة، واكتفاء النوع عن مادّته عند تجرّد صورته.

رابعاً ـ استحالة النوع مع النظر إلى الأجزاء العقلية.

لأنَّ حمل الجنس والفصل على الحدّ أولى إلى غير ذلك من الأحكام المختلفة.

واستنتج: الحقّ أنَّ الوجه غير تامّ، ولو كان للوجه المطلوب صحة حينئذ.

---

(١) المصدر السابق، ص٤٠، الهامش٢.

(٢) أي: في عالم العين.

ـ الفقرة الثانية:

علّق الطباطبائي على بيان الشيرازي، وأكمل بعضاً من بيانه، ورفض البعض الآخر في هذا القسم وهو:

أولاً ـ إنَّ الماهيّات كنفس الأجناس العالية الّتي هي ماهيّات بسيطة، لا تندرج تحت نفسها.

ثانياً ـ إنَّ كلام المصنّف خاصة قوله: «بل من الأشياء ما يتصوّر بنفسها لا بحدّها ... إلخ»[1] يقصد من الماهيّات البسيطة هو الوجود والوحدة والكثرة والتقدّم والتأخّر، بهذا فساد قوله ظاهر؛ لأنَّ هذه مفاهيم اعتبارية ذهنية ليست لها هوية منتزعة من الماهيّات في الأذهان، وإلاّ تكون ماهيات معروضة للوجودين حينئذ، لذا يكون للوجود وجود، لكن كلّ ذلك فاسد، والحاصل هو أنَّ الأَولى حمل كلام المصنّف الّذي ذكرناه، هو نوع من التمحّل والضعف، وكذلك حملُ آخر قوله الّذي يذكر فيه الوجود، والوجدانيّات كثيرة على سبيل التنظير فقط ولا غير.ـ

٤ـ استدراك:

تبعاً للفصلين الأخيرين، أصبح النقاش بين الشيرازي والطباطبائي، وأرسطو وأتباعه حول كيفية أخذ الجنس من المادّة، والفصل من الصورة. بناء على هذا نقدّم سؤالين والإجابة عنهما على النحو الآتي:

الأول: هل الجنس مأخوذ من المادّة، والفصل من الصورة؟

الجواب: نعم الجنس مأخوذ من المادّة، والفصل من الصورة، لكن في المستوى الذهني وبالذات، لا في المستوى الخارجي وبالعرض؛ لأنَّ المستوى الذهني يختلف مع المستوى الخارجي تماماً من ناحية الظرف، والحمل، والتجرد وعدم التجرد، والأجزاء العقلية والأجزاء الخارجية، والأحكام الصادرة منهما. وهذا ما ذهب إليه الطباطبائي في هذا السياق، عندما قال: «إنَّ اتّحاد الجنس والفصل مع المادّة والصورة الخارجتين في

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٤١.

الجوهر مع حكم العقل بالعروض بين الجنس والفصل في ظرفه، لا يستلزم سراية ما في ظروف العقل من الحكم إلى الخارج، فإنَّ الأحكام تختلف بحسب الظروف كما اختلف الحكم بصحّة الحمل وعدمها باختلاف الظرفين، وكما صحّ استغناء الصورة الأخيرة عن الموادّ والصور السابقة، واكتفاء النّوع عن مادّته إذا تجرّدت صورته، مع استحالة ذلك بالنظر إلى الأجزاء العقليّة، لأنَّ حمل الجنس والفصل على الحدّ أولى، إلى غير ذلك من الأحكام المختلفة، فالحقّ أنَّ الوجه غير تامّ وإن كان المطلوب صحيحاً بوجه»[1]. وهذا صحيح وفي المقابل رأي أرسطو وأتباعه الّذي ذكره المصنّف في مقالته مرفوض، وهو: «إنَّ الحكماء قد أطبقوا على أنَّ الجنس بالقياس إلى فصله عرضٌ عامٌّ لازمٌ، كما أنَّ الفصل بالقياس إليه خاصّةٌ. ثمّ ذكروا: إنَّ الجنس في المركّبات الخارجيّة متّحد مع المادّة والفصل مع الصورة. فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصولِ الجواهرِ جواهرَ، بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الّذي لا يدخل في ماهيّتها»[2].

الثاني: هل الجنس والفصل، والمادّة والصورة أمور بسيطة؟

الجواب:

إنَّ الجنس والفصل، والمادّة والصورة ماهيات اعتبارية، بما أنَّ الأمور البسيطة هي حقيقية وأصيلة، كالوجود والوحدة والكثرة ونظائرها. لهذا قول الشيرازي باطل حينما قال: «فإنَّ الماهيّات البسيطة ـ خارجاً وعقلاً ـ ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الأجناس ... إلخ»[3]. حيث رفض الطباطبائي رأي المصنّف وهو: «أنّه يريد بالماهيّات البسيطة، أمثال الوجود والوحدة والكثرة والتقدّم والتأخّر، وفساده ظاهر، فإنَّ هذه مفاهيم اعتباريّة ذهنيّة غير ماهويّة منتزعة من الماهيّات في الأذهان، وإلاَّ كانت ماهيّات معروضةً للوجودين، فكان للوجود وجود، كلّ ذلك ظاهرُ الفسادِ»[4].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٩، الهامش٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣٧ـ ٤٠.

(٣) المصدر السابق، ص٤٠.

(٤) المصدر السابق، ص٤٠، الهامش٢.

النتيجة:

أولاً ـ العالم العقلي هو العالم المجرّد، وله ظرف خاص به، لذا أخذ الجنس من المادّة، وأخذ الفصل من الصورة يكون على نحو الانتزاع العقلي وبالذات، وتترتب القواعد والأحكام العقلية على المفاهيم والماهيّات الذهنية نظير الجنس والفصل وأخذهما من المادّة والصورة، بما أنَّ العالم الخارج هو العالم المحسوس والمادّي، وتترتب عليه القواعد والأحكام الخارجية على أمورها.

ثانياً ـ الجنس والفصل، والمادّة والصورة ماهيّات اعتبارية في الذهن ولن تكون بسيطة.

ثالثاً ـ يظهر من كلام الطباطبائي في بيانه الأخير، بأنَّ مقصوده ليس في مجال كون ميزان ماهيّة النفس، بل في مجال الاستدلال على كون جوهر النفس. لذا على هذا الرأي، النفس من حيث تجرّدها لها اعتبار في نفسها. وكون الاعتبار لنفسه لا يكون دليلاً على وجود ماهيته، بل دالّ على أن يكون لها جوهر.

رابعاً ـ إذا دقّقنا في كلام الشيرازي عندما قال: «ولنا في هذا المقام (الحكم) زيادةُ تحقيقٍ وتوضيح للكلام، فاستمع لما يتلى عليك من الأسرار ملتزماً صونَه عن الأغيار الأشرار... إلخ»[1]، وكذلك في المناقشات بين الطباطبائي والمصنّف في هذا المجال، نكتشف بأنَّ: الجنس لازم خارج عن حقيقة الفصل حينئذ، لكن الفصل الحقيقي هو حقيقة، كذلك هو يشتمل على تمام الشيء، كما أنَّ الشيء يصير شيئاً به فقط لا بغيره، وندرك، أنَّ «غيره» الّذي خارج عن حقيقة هو الشيء الحقيقة، وعندما نرى بيان الحدّ في القسم الأخير، وتعبيرهم، أنَّ الحدّ هو بعينه الحدّ الوسط في هذا المقام، ندرك أنَّ الفصل الحقيقي ليس العلّة والعلّية الاعتبارية، بل نعرف أنّه عبارة عن العلّة والعلّية الحقيقيّة الّتي تقوُّمُ كلّ الأشياء قائم به، أي هو علّة العلل وغاية الغايات وهو اللّه تبارك وتعالى الّذي في مرتبة أعلى درجة بالنسبة لسائر العلل والعلّيات الواسطية الموجودة في العالم.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٣٩ـ ٤٠.

خامساً ـ ما الفرق بين الماهية والمفهوم؟

نقول: الماهيّة معقول أوّلي، على هذا تتحقّق في الخارج، لكن المفهوم هو المعقول الثاني، لذا تحقّقه في الخارج مستحيل، مثل العلم والقدرة والحياة الّتي يصدق على الواجب تعالى، أن تكون مفهوماً بنسبة كلّ مصاديقها في جميع المراتب. لذلك لا يوجد الامتياز النسبي والقياسي بين الماهيّات والمفاهيم. من جانب آخر: الماهيّة تصدق في بعض مصاديقها مع ذلك المفهوم، وهذا هو منشأ اشتباه بعض الحكماء، أي تتصوّر بعضها بأنَّ المفهوم بنسبة مصداقه يتبدّل إلى الماهية، كالعلم في المصاديق الأدنى مثل نفس الإنسان، لكن في هذا المورد لا يصير معنى العلم عينَ الماهيّةِ حينئذ.

الفصل الثاني

الوحدة والكثرة ولواحقهما

- تمهيد:
- المبحث الأول: الواحد والكثير.
- المبحث الثاني: «الهوهو» وما يقابله.
- المبحث الثالث: التقابل.
- المبحث الرابع: أصناف التقابل وأحكام كلٍّ منها.
- المبحث الخامس: التقابل بين الواحد والكثير.

تمهيد

يشتمل هذا الفصل (الوحدة والكثرة ولواحقهما) تبعاً للفصل الأول على خمسة مباحث، هي كالآتي: نتعرض في المبحث الأول للواحد والكثير، ونتطرق إلى طرح المصنّف وحل الإشكال المذكور الّذي يطبق على الشكل الثالث من الأشكال الأربعة للقياس، وكما نقوم بتوضيح أنَّ الوحدة لا تنحصر في الوحدة العامة فقط، بل حينما يتوجه العقل إلى الوجود المطلق يدرك منه وحدتين، الوحدة العامة، والوحدة الخاصة (الوحدة الشخصية) المقابلة للكثرة. بناء على هذا سوف نقسم المبحث إلى قسمين: الوحدة العامة، والوحدة الخاصة. أما المبحث الثاني فنخصصه لـ«الهو هو» وما يقابله وهذا المبحث سيكون تعقيباً على المبحث الأخير، وسوف نتحدث فيه حول مجال الحمل وما يقابله. لذا نطرح بعض الأسئلة ونجيب عن كل واحد منها وذلك لتوضيح البحث، نظير: هل البحث عن الحمل وأقسامه وأحكامه، هو بحث فلسفي أو منطقي؟ ما هو الاشتراك بين القضية والتصديق؟ ما الفرق بين القضية والتصديق؟ ما الفرق بين الحكم والنسبة الحكمية؟. أما المبحث الثالث فهو للتقابل؛ وسوف يكون كذلك تعقيباً ـ على المبحث الذي سبقه والّذي تحدث عن الحمل (أي: الهو هو)، وعليه سوف يدور هذا المبحث حول تقابله. وسنبيّن في هذا المناسبة بعض الأُمور لإكمال المناقشة بين الشيرازي والطباطبائي، نحو: تعريف التقابل، والفرق بين التقابل والتغاير، والتعريف بالمفهوم. أما المبحث الرابع فهو في أصناف التقابل وأحكام كلّ منها. أمّا المبحث الخامس فسوف نخصصه للتقابل بين الواحد والكثير. على هذا بدأنا بالمقارنة بين آراء الشيرازي والطباطبائي من خلال مناقشتهما في كلّ واحد من المباحث التالية، ورأينا فيها:

أولاً ـ مشاهد جميلة.

ثانياً ـ عدداً من الإبداعات، والاشتراكات، والاستدراكات، وهي: اثنا عشر إبداعاً، وخمسة اشتراكات، وثمانية استدراكات.

المبحث الأول

الواحد والكثير

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: الوحدة مغايرة للوجود

في البداية قام الشيرازي بتعريف الواحد والكثير وصفاتهما، والعلاقة بين الوحدة والوجود، وطرح وهم وتنبيه، وشكّ وتحقيق بشكل مفصّل[٢]. بعد ذلك ذكر إنارة[٣] لأجل إكمال البحث، وفي خلال هذه الإنارة بيّن إشكالاً في عينيّة الوحدة والوجود ومساوقتهما. وأجاب عنهما بما ورد في كتب الحكماء القدماء كالشفاء لابن سينا[٤]، كما أنَّ المصنّف ذكر ذلك الإشكال وجوابه في فقرة شكّ وتحقيق، وهو:

أولاًـ الإشكال: «إنَّ الوحدة مغايرة للوجود؛ لأنَّ الكثير من حيث هو كثير موجود، لا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد، ينتج: فليس كلّ موجود بما هو موجود بواحد؛ فإذن الوحدة مغايرة للوجود»[٥].

الجواب: أجاب المصنّف بأن تعرض الوحدة والخصوصية على ذلك الكثير

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٨٢ـ ٩٢.

(٢) المصدر السابق، ص٨٢ـ ٩٠.

(٣) الشرح.

(٤) ابن سينا، حسين: **الشفاء (الإلهيّات)**، ص٣٠٣.

(٥) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩٠ـ ٩١.

المذكور؛ لأنَّ ذلك الكثير بهذا المعنى، لا موجود ولا معدوم[١]، لذلك صغرى القياس المذكور ممنوعة. لكن المقصود من الكثير «الموصوف» هو الكثير الموجود، على هذا كبرى القياس باطل؛ لأنَّ الكثير موجود كما أنَّ الواحد موجود أيضاً، بسبب عدم وجود أيِّ شيء إلاَّ أن يكون له الوحدة حينئذ.

ـ الفقرة الثانية: الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلاَّ بالاعتبار وتحقيق المقام

تعقيباً للقسم الأول من هذا المبحث، شرح الشيرازي الكثرة واعتبارية الكثرة، وعدم وحدتها، ومنافاة صفة الوحدة مع الكثرة على عكس الوجود، وهو:

أولاً ـ إنَّ الكثرة هي مثل الرجال العشرة، لأنَّها بجهة تكون لها العشرةُ موجودةً غيرَ وجودات الآحاد، إلاَّ مجرّد اعتبار العقل والتحقيق.

ثانياً ـ إنَّ الكثير من جهة الكثرة لا وجود له إلاَّ بواسطة الاعتبار؛ كما أنّـ للعقل أن يعتبرها موجودة، فله أن يعتبرها شيئاً واحداً.

كما ذكر المصنّف جملة اعتراضية[٢]، وأجاب بها أي:

أ ـ إذا كان المراد من الكثرة الكثرة المطلقة وتكون مقابلة للوحدة المطلقة، لذا في هذه الحالة لا يجوز استعمال الصغرى في القياس المذكور.

ب ـ أمّا إذا كان المقصود من الكثرة الكثرة الخاصّة في هذه الحالة، تكون حكماً بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها، لا بين الكثرة الخاصّة والوحدة بوجه آخر.

النتيجة: هذا الإشكال المغاير بين نحوٍ من الوجود ونحوٍ من الوحدة فقط ولا غير، أي رفض المغايرة بين الوحدة والكثرة.

---

(١) لأنَّ المراد من الموصوف أي الكثير في مقدمتين مذكورتين، لأجل التمييز بين الذاتي والعرضي كما ورد في بحث الماهيّة.

(٢) قوله: «لا يقال: المراد ممّا ذكرناه مفاد القضية الوصفية، وهو «أنَّ الكثير بشرط الكثرة موجود بنحوٍ من الأنحاء»؛ ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها، للمنافاة بينهما، فالكثير لا يكون واحداً. ومحصَّل ذلك أنَّ صفة الوحدة تنافي الكثرة، والوجود لا ينافيها» (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩٢).

٢ـ تعليق الطباطبائي

ـ الفقرة الأولى:

«حقّ الكلام الّذي تعطيه الأصول السابقة أنَّ الموجود المطلق ينقسم إلى الواحد والكثيرُ فالكثير موجود كما أنَّ الواحد موجود، ثمّ إنّا نجد كلَّ موجودٍ من جهة أنّه موجود واحداً، ينتج ذلك أنَّ الموجود في نفسه مساوق للواحد، وهو بقياس بعض مصاديقه إلى بعض ينقسم إلى الواحد والكثير، فهناك وحدة عامّة تساوق الوجود العام ولا مقابل له كالوجود، ووحدة خاصّة تقابل الكثرة وهي الّتي يغايرها الوجود ويفارقها ويبحث عنها في هذه المرحلة، لأنَّ الكثرة الّتي تقابلها موجودة وليست بوحدة إذ الكثير من أقسام الموجود. وهذا بعينه نظير سائر تقسيمات الوجود العام المطلق، كتقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوَّة، ثمّ مساوقة الفعليّة الموجود، وتقسيم الموجود إلى خارجي يترتّب عليه الآثار وذهني بخلافه، ثمّ مساوقة الوجود الحيثيّة ترتّب الآثار، إلى غير ذلك. والسرّ في جميع ذلك كون الوجود حقيقة مشكّكة ذات مراتب قويّة وضعيفة وخالصة ومشوبة، فللحقيقة في نفسها أوصاف كالوحدة والفعليّة ونحوهما، تجري في جميع مصاديقها، ثمّ مقايسة بعض المصاديق إلى بعض توجب فقدان الضعيف لما يجده القوي من وصف الحقيقة، فافهم ذلك. ومن هنا يظهر أنَّ ما أورده الشيخ من البرهان على مغايرة الوحدة الوجودَ حقٌّ، لكنّه إنَّما يتمّ في الوحدة الخاصّة المقابلة للكثرة، وأمّا الوحدة العامّة فهي بحالها تساوق الوجود وتعرض الكثير بما هو كثير كما تعرض الواحد. وإلى هذا يرجع آخر كلام المصنّف»[١].

ـ الفقرة الثانية:

«اي بشرط عدم صدق الوحدة المطلقة، وأمّا من حيث إنَّه كثير مقابل للواحد بالوحدة الخاصّة فهو موجود، وناهيك في ذلك أنّه أحد قسمَيِ الموجود المطلق المنقسم إلى الواحد والكثير»[٢].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩٠، الهامش٢.

(٢) المصدر السابق، ص٩٢، الهامش١.

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

قام الطباطبائي بترتيب وتنظيم بيان الشيرازي وتأييده، وإصلاحه، وإكماله، كما عرض رأيه الخاصّ في الفقرة الأولى من هذا المبحث، وهو:

أولاً ـ إنَّ الموجود المطلق ينقسم إلى الواحد والكثير.

ثانياً ـ إنَّ الكثير موجود كما أنَّ الواحد موجود أيضاً. بعد ذلك نجد كلّ موجود بسبب أنَّه موجود فهو واحد، لهذا ينتجّ من هذه المقدّمات، بأنَّ الموجود في نفسه مساوق للواحد، وهذا بسبب قياس بعض المصاديق الّتي تقسم الموجود إلى الواحد والكثير.

ثالثاً ـ نحن نرى وحدة عامّة في الموجود المطلق أي في الواحد والكثير اللذين هما من أقسام الموجود المطلق، ونرى أنَّ تلك الوحدة العامّة تساوي الوجود العام، كما لا يوجد مقابل له، وهو مثل الوجود، والوحدة الخاصة الّتي تقابل الكثرة والوجود يغايرها، كما يفارقها.

رابعاً ـ إنَّ الكثرة الّتي تقابل الوحدة الخاصّة موجودة لا الوحدة، لأنَّها من أقسام الموجود كسائر تقسيمات الوجود العام المطلق، وتقسيم الموجود بالفعل والقوّة، والمساوقة الفعلية للموجود، وتقسيم الموجود إلى الخارجي والذهني، وغير ذلك.

خامساً ـ يعتبر الطباطبائي أنَّ منشأ جميع تلك التقسيمات، يعود إلى كون الوجود حقيقة مشكّكة ذات مراتب قويّة وضعيفة وخالصة ومشوبة؛ لذلك تجري تلك الأوصاف مثل الوحدة والفعليّة وأمثالها في جميع مصاديقها، وبعد ذلك نقيس بعض المصاديق إلى بعضها الآخر، ونرى الضعف في بعضها والقوّة في بعضها الآخر.

على هذا ذهب المصنّف إلى أنَّ البرهان على مغايرة الوحدة للوجود حقّ؛ لكن رفض الطباطبائي ذلك الرأي وقدّم رأياً جديداً وهو:

أ ـ إنَّ الوحدة الخاصّة هي المقابلة للكثرة. بـ إنَّ الوحدة العامّة هي الّتي تساوق الوجود.

ج ـ وكذلك تعرض الوحدة العامة على الكثير بما هو كثير. د ـ تعرض الوحدة العامة على الواحد أيضاً.

ـ الفقرة الثانية:

تعقيباً للفقرة الأُولى من الإبداع الأخير، رفض الطباطبائي بيان المصنّف أي: «فقد علم أنَّ الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلاَّ بالاعتبار؛ كما أنَّ ـ للعقل ان يعتبرها موجودة، فله أن يعتبرها شيئاً واحداً»[1]. وعرض رأياً جديداً، وهو:

أولاً ـ قسَّم الطباطبائي الوحدة إلى قسمين:

الأول: الوحدة الخاصّة.

الثاني: الوحدة العامّة؛ لذلك أيّد بيان الشيرازي بشرط عدم صدق الوحدة المطلقة على الكثير.

ثانياً ـ إنَّ الكثير من حيث إنَّه كثير مقابل للواحد بنحو الوحدة الخاصّة لا الوحدة العامّة.

ثالثاً ـ على هذا يعتقد الطباطبائي أنَّ الكثير موجود، بخلاف رأي الشيرازي الّذي يعتبر أنَّ الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلاَّ بالاعتبار.

رابعاً ـ رفض تقسيم الكثير من أحد قسمَي الموجود المطلق الّذي هو منقسم إلى الواحد والكثير.

٤ـ استدراك:

حيثما فكرنا بلفظ الواحد والكثير (أي الوحدة والكثرة) الّذي استعمل في تقسيم الموجود المطلق، وبمناقشة الشيرازي والطباطبائي، وتأمّلنا فيهما وجدنا أموراً جديدة حول الوجود المطلق، والواحد والكثير، نقدّمها على النحو الآتي:

الأول: طرح المصنّف الإشكال المذكور الّذي هو يطبق على الشكل الثالث من الأشكال الأربعة للقياس.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩٢.

الثاني: إنَّ الوحدة لا تنحصر في الوحدة العامة فقط، بل حينما يتوجه العقل إلى الوجود المطلق يدرك منه وحدتين، الوحدة العامة، والوحدة الخاصة (الوحدة الشخصية) المقابلة للكثرة. بناء على هذا قسمنا الوحدة إلى قسمين: الوحدة العامة، والوحدة الخاصة.

أولاً ـ الوحدة الخاصة: وهي ضرورية للوجود المطلق، ولو لم تكن الوحدة الخاصة لديه، لم تكن له الوحدة العامة. لذا هي مقدَّمة للوحدة العامة؛ لأنَّ الوجود المطلق من الناحية الوجودية قائم بنفسه، والوحدة هي من صفاته الذاتية سواء كان في الوحدة الخاصة أو الوحدة العامة. والطباطبائي قال في هذا السياق: «ومن هنا يظهر أنَّ ما أورده الشيخ من البرهان على مغايرة الوحدة الوجودَ حقٌّ، لكنّه إنَّما يتمّ في الوحدة الخاصّة المقابلة للكثرة، وأمّا الوحدة العامّة فهي بحالها تساوق الوجود وتعرض الكثير بما هو كثير كما تعرض الواحد»[1].

ثانياً ـ الوحدة العامة: وهي وردت في كلام الشيرازي واستدّل فيها وأثبتها. بما ذكرناه في خلاصة مقالة الشيرازي في هذا المبحث آنفاً، وهو أمر حقيق ودقيق ومن إبداعات المصنّف. وصرّح بصحته الطباطبائي أيضاً.

الثالث: تقسيمات أخرى للوحدة

أولاً ـ أنَّ الوحدة على قسمين: الأول: الوحدة الحقيقية. والثاني: الوحدة غير الحقيقية.

وأيضاً الوحدة الحقيقية على قسمين: الأول: الوحدة المحضة. والثاني: الوحدة النسبيّة.

ثانياً ـ إنَّ الوحدة النسبية هي عبارة عن الاتّحاد بين شيئين مثل: «ج» و«د»، وإذا استعملناها بالضمير «هو»، بهذا تكون الوحدة هي نسبة الاتّحاد بين «هو» و«هو». لذلك أوّل «هو» يعود إلى «ج»، وثاني «هو» يعود إلى «د». لذا يُركّب من هذا التركيب مصدر جعليٌّ أي: «هو هويّة»

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩٠، الهامش٢.

المبحث الثاني

«الهو هو»[١] وما يقابله[٢]

١ـ خلاصة مقالة[٣] الشيرازي:

ذكر الشيرازي جواب المير داماد في مجال «الهو هو» الّذي ورد خلال هذا المبحث، وقد حاول في هذا النقاش ردّ رأي أستاذه، وبعد ذلك، قدّم رأيه القيّم، كما أجاب على الميرداماد خلال هذا النقد، وقدّم جواباً متيناً وجديداً. لقد قام بداية بتعريف «الهو هو» مع ذكر الأمثلة، ثمّ بيّن تنبيهاً تحصيلياً، وفي الختام ذكر جوابه تحت عنوان الجواب المحصّل، وتأتي مراحل تلك المناقشة على النحو التالي.

أولاًـ ذكر المصنّف معنى من معاني «الهو هو» وهو أنّ: «الهو هو» عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود، وتغايرهما بوجه من الوجوه مع اتحادهما في الوجود الخارجي، أو الوجود الذهني بقطع النظر عن الاتحاد بينهما في الوجود بالذات، أي كون واحد منهما موجوداً بوجود ينسب وجوده إلى الآخر بالذات. بهذا يكون الحمل بالذات، مثل: «زيد إنسان» فالوجود المنسوب إلى زيد، كذلك هو بعينه منسوب إلى الإنسان؛ سواء كان الاتحاد بين زيد والإنسان في الوجود بالعرض، أم كان أحدهما موجوداً بوجود بالذات، والآخر كان موجوداً بذلك الوجود بالعرض، مثل: «الإنسان

(١) أي: «الهو هو». وهو بمعنى: الحمل المتعارف لا الأولي الذاتي.

(٢) مقصود المصنّف الفصل الّذي يتحدّث حول الحمل وما يقابله من الغيريّة والتقابل.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩٣ـ٩٧.

كاتب» لذا من المعلوم أنَّ جهة الاتحاد بين «الإنسان» و«الكاتب» هو وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض، كما يمكن أن يكون كلاهما «أي الموضوع والمحمول» موجوداً بوجود أمر غيرهما بالعرض، مثل: «الكاتب متحرك» وجهة الاتحاد بين «الموضوع والمحمول» الموجود المنسوب إلى غيرهما، وهو «الإنسان». وعلى هذا ثبت بأنَّ جهة الاتحاد في «الهو هو» على ثلاثة أشكال:

الأول: أن تكون جهة الاتحاد في طرفي «الموضوع والمحمول».

الثاني: أن تكون جهة الاتحاد في أحد الطرفين.

الثالث: أن تكون جهة الاتحاد خارجةً من الموضوع والمحمول.

ثانياً ـ يعتبر المصنّف في التنبيه التحصيلي[1] أنَّ:

أ ـ الوحدة الاتصالية هي من أنحاء الوحدة الحقيقية.

ب ـ الواحد بالاتصال يجب أن يكون واحداً بالموضوع ولا ينقسم إلى صور مختلفة، ولا ينقسم إلى أجزاء متشابهة حقيقية الّتي وجودها بالقوّة؛ لأنَّ كلّ ما كانت وحدته بالفعل، كانت كثرته بالقوّة.

النتيجة: القول بأجزاء المتّصل الوحداني هو غير صحيح، ونوع من سخائف الكلام.

ثالثاً ـ ذكر قول القائل الّذي هو وصف لمعنى «الهو هو» صحة الحمل بين أبعاض المتصل الواحد المقداري، وبينها وبين الكل وقال: هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كلّه أو بعضه؛ إذ مجرّد الاتحاد في الوجود مصحّح للحمل مواطاة، مع جهة كثرة اعتبارية وهميّة أو فرضيّة. بعد ذلك قدّم جواباً عليه تحت عنوان الجواب المحصل، حينما قال: «إنَّ المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه ـ سواء كان في الخارج قطعاً وكسراً، أو في الذهن وهماً وعقلاً، أو بحسب اختلاف العرضين ـ لم تتحقق المغايرة فيه أصلاً، فلا يمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالاعتبار. وإذا تحقّق شيء من

(١) والمقصود من تنبيه تحصيلي هو الوحدة الاتصالية الّتي من خواص المادّة لذلك لا تجري في المفارقات.

أنحاء القسمة، الّتي معناها ومفادها إحداثُ الهويّتين المتّصلتين وإعدامُ الهويّة الّتي كانت من قبل، عرضت الاثنينيّة في الوجود. فأين هناك هويّة واحدة تنسب إلى شيئين الّتي هي معيار الحمل»[١]؟

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«هذا بحذاء ما قاله القوم[٢]: «إنَّ الاتحاد ملاك الحمل»، وليس المراد بالحمل هو التصديق، فإنَّ ما ذكروه موجود في كلٍّ من المقدّم والتالي في القضيّة الشرطيّة، وليس هناك تصديقان، وهو ظاهر، وكذا ليس مرادهم أنَّ الاتحاد تمام ما يتوقّف عليه الحمل في القضيّة الحمليّة، فإنَّ الإمكان وماهيّة الإنسان متّحدان وجوداً، وكذا السواد والجسم لهما وجود واحد على القول الحقّ، ولا يتمّ بذلك حمل، فلا يقال: «الإنسان إمكان» و«الجسم سواد»، فلا بدّ من ضمّ أمر رابط إلى المحمول يربطه بالموضوع، وهو الّذي يدلّ عليه المشتق، فيقال: «الإنسان ممكن» و«الجسم أسود»، بل المراد أنَّ الاتّحاد عمدة ما يتوقّف عليه الحمل. توضيح المقام أنَّ الوجود كما تقدّم ينقسم إلى الوجود في نفسه وفي غيره، وينقسم إلى الوجود لنفسه ولغيره، واتحاد الماهيتين في الوجود من جميع الجهات يؤدّي إلى اتّحاد الاثنين وهو محال، فلا بدّ من الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه، ولا بدّ أن يكون الاختلاف في الوجود في نفسه وإلاَّ لم يختلفا وعاد إلى اتحاد الإثنين المحال، ولا يبقى للاتحاد إلاَّ ما هو بحسب الوجود لنفسه، فيعود فرض الحمل إلى فرض مفهومين يجمعهما وجود يتحقّق به من كلٍّ منهما نفسه المغايرة لنفس الآخر نوعاً من المغايرة حقيقة أو اعتباراً، لكن أحد المفهومين موجود ناعت للآخر يطرد بوجوده عنه عدماً نعتياً، كالجسم والسواد حيث إنَّ الوجود الّذي يجمعهما وجود يطرد به عدم الجسم عن ماهيّة الجسم وعدم السواد عن ماهيّة السواد، ثمّ السواد يطرد بوجوده عن الجسم عدماً نعتيّاً وهو عدم سواده، وهذا معنى قول المنطقيين: إنَّ القضية تنحل إلى عقدين عقد الوضع الّذي لا يعتبر فيه إلاَّ الذّات،

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص ٩٧.

(٢) مقصود الطباطبائي من الكلمة «بحذاء ما قاله القوم» هو بيان بعض النقاط الجديدة بجانب قول القوم أو بموازاته الّذي ذكره في هذا المبحث «الهو هو». لذا معنى الكلمة بحذاء يعني: بجانب أو بموازاة.ـ

ولا يقصد من المفهوم الوصفي فيه إلاّ أن يكون عنواناً مشيراً إلى الذات فحسب، وعقد الحمل الّذي لا يعتبر فيه إلاّ الوصف الناعت للذات، وهو الوجود الّذي لغيره كما تقدّم. فهذه حقيقة الحمل ويتبيّن بذلك:

أولاً ـ أنَّ الحمل بحسب النظر الفلسفي الباحث عن الحقائق الوجودية يتحقّق بوجود نفسي هو الموضوع، ووجود ناعتي يتضمن الربط إلى الموضوع وهو المحمول، ومن هنا يظهر أنّ ـ أجزاء القضيّة في الحقيقة موضوع ومحمول وحكم، وأمّا النسبة الحكمية الّتي ذكروها فإن كانت فهي من شؤون المحمول، لا جزء مستقل من القضيّة.

وثانياً ـ أنَّ قولهم: «الهوهويّة والحمل إنَّما يتمّ بالاتحاد وجوداً والاختلاف مفهوماً» كلام لا يخلو عن مسامحة ما، وحقيقته ما تقدّم بيانه من الاختلاف بحسب الوجود في نفسه والاتحاد بحسب الوجود لغيره، وإن شئت فقل بالاختلاف بالذات والوصف والاتحاد في كون الوصف وصفاً لتلك الذات.

وثالثاً ـ أنّه لما كان الحمل إنَّما يتمّ بتعلّق أحد الأمرين بالآخر تعلقاً ناعتياً، وقيامه به نحواً من القيام تنوَّع الحمل بتنوُّع هذا التعلق والقيام، فمن القيام قيام الشيء بعين نفسه بنوع من العناية العقليّة، كقيام الإنسان بنفس الإنسان ـ والحمل المنعقد من ذلك حمل أوّلي ـ ومن القيام قيامُ الشيء بعلل وجوده، وبالجملة القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال والنقص في الوجود ـ والحمل المتحقّق من ذلك حملُ الحقيقة والرقيقة ـ ومن القيام قيام العرض بمعروضه أو ما يؤول إليه بنوع من العناية العقليّة، والحمل الحاصل من ذلك يسمّى حملاً صناعيّاً شائعاً.

ورابعاً ـ إنَّ الهوهويّة بما ذكر من حقيقتها لا تختص بالأذهان بخلاف القضيّة المشتملة على التصديق، فإنَّها لا تتحقّق إلاَّ في الذهن»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

وجد الطباطبائي إشكالات عديدة في هذا المبحث ـ «الهو هو ومقابله» ـ الّذي طرحه

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩٣، الهامش٢.

الشيرازي، ثمّ ناقشها. وخلال هذا النقاش زاد بعض الأُمور إلى المطالب المذكورة، ورفض بعضها وعرض مطالب قيّمة وجديدة، تحتاج إلى شرح ودراسة دقيقة وهي:

الأول: إنَّ الاتّحاد هو ملاك الحمل، لكن ليس المقصود من الحمل التصديق، بل إنَّ التصديق موجود في كلٍّ من المقدّم والتالي في القضية الشرطية، لذا ليس هناك تصديقان.

الثاني: لا يكفي الاتحاد البحت والصرف في حمل «الهو» على «هو»، بل ذلك الحمل يحتاج إلى ربط حتى يربط المحمول بالموضوع، أو في القضية الحملية عموماً، لذلك إمكانُ وماهيةُ الإنسان متحدان وجوداً، كما على القول الحق[1] بأنَّ السواد والجسم لهما وجود واحد، وبهذا رفض الطباطبائي حمل القضية «الإنسان إمكان» و«الجسم سواد»، بل اعتبر أنَّه لابدّ من ضمّ أمرٍ رابطٍ إلى المحمول ويربطه إلى الموضوع.

ودليله على ذلك هو: أنَّ الوجود ينقسم إلى الوجود في نفسه، والوجود في غيره؛ كما ينقسم الوجود إلى الوجود لنفسه ولغيره، وإذا فرضنا اتحاد الماهيتين في الوجود من جميع جهاتهما، يؤدّي إلى اتّحاد الاثنين وهو محال، والحاصل: لا بدَّ من الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر، كما يكون الاختلاف في الوجود في نفسه. وفي غير هذه الحالة لم يختلفان ويعودان إلى اتحاد الاثنين وهو محال، لذلك لا يبقى للاتحاد إلاَّ ما هو بسبب الوجود لنفسه. ومن جملة الفوائد الإستدلال التالي يعني: يعود فرض الحمل إلى فرض مفهومين يجمعهما وجود ويتحقّق به من كلٍّ منهما نفسه المغايره لنفس الآخر نوعاً من المغايرة حقيقية أو اعتباراً، لكن أحد المفهومين موجود ناعت للآخر الّذي يطرد بوجوده عنه عدماً نعتياً، مثل الجسم والسواد[2]. بعد ذلك، استنتج الطباطبائي أنَّ أجزاء قضية المحمول عبارة عن الموضوع والحكم، على النحو التالي:

أولاً ـ إنَّ الحمل بجهة النظر الفلسفي يبحث عن الحقائق الوجودية الّتي تتحقّق

(١) المقصود من القول الحق عبارة عن اعتبار الطباطبائي أنَّ الأعراض الذاتية خارجة من المحمول.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩٣، الهامش٢.

بوجود نفسي، وهو عبارة عن الموضوع. وأمّا الوجود الناعتي فيتضمّن الربط إلى الموضوع وهو عبارة عن المحمول. على هذا نعرف ونستنتج أنَّ أجزاء القضيّة في الحقيقة تشمل الموضوع والمحمول والحكم، والنسبة الحكمية المفترضة الّتي هي من شوؤن المحمول، لا جزءاً مستقلاً عن القضية.

ثانياً- أشار الطباطبائي إلى اعتبار قول الشيرازي والفلاسفة قبله، أي: «الهوهويّة والحمل إنّما يتمّ بالاتحاد وجوداً والاختلاف مفهوماً»[١] ونقده، بأنَّ الاختلاف الموجود هو الاختلاف بسبب «الوجود في نفسه والاتحاد بسبب الوجود لغيره، لا لأجل «الاتحاد وجوداً والاختلاف مفهوماً». وأيضاً من الممكن أن نقول: إنَّ الاختلاف بالذات والوصف والاتحاد في كون الوصف وصفاً لتلك الذات.

ثالثاً- لو فرضنا أنَّ الحمل هو الّذي يتمّ بالاتحاد بواسطة تعلّق أحد الأمرين بالآخر تعلّقاً ناعتياً، وقيامه به نحواً من القيام في هذه الحالة تنوَّع الحمل بتنوُّع هذا التعلّق والقيام، فلهذا القيام قيام الشيء بعين نفسه بنوع من العناية العقلية، مثل: قيام الإنسان بنفس الإنسان، أي الحمل المنعقد من ذلك الحمل الأولي، ومن القيام قيامُ الشيء بعلل وجوده، لذلك القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال والنقص في الوجود،

أي: الحمل المتحقّق من ذلك حمل الحقيقة والرقيقة[٢]، وكما من القيام قيام العرض بمعروضه أو ما يؤول إليه بنوع من العناية العقلية، والحمل الحاصل من ذلك يسمّى حملاً صناعياً شائعاً.

رابعاً- إنَّ «الهو هويّة» بما ذكر من حقيقتها لا تختصّ بالأذهان فقط، بخلاف القضية الّتي تشتمل على التصديق، لأنَّها لا تتحقّق إلاَّ في الذهن.

(١) المصدر السابق، ص٩٣، الهامش٢.

(٢) المراد من حمل الحقيقة والرقيقة الذي طرحه الطباطبائي: هو نوع من الحمل الجديد، وهذا حمل المطلق على المقيّد أو حمل الحقيقة على الرقيقة. في هذا الحمل ليس الاتحاد بين الموضوع والمحمول من ناحية المفهوم والمصداق، بل هما متحدان في حقيقتهما الخارجية، من دون أيّ قيد، والمقيّد هو الرقيقة، كنسبة حقيقة العلة إلى معلولها نظير علة العلل ومبدأ المبادي. وهو من جملة الإبداعات المهمة للطباطبائي.

٤ـ استدراك:

هذا المبحث سيكون مكملاً للمبحث الأخير[١]، ويتحدث في مجال الحمل وما يقابله. لذا طرحنا بعض الأسئلة وأجبنا عن كلّ واحد منها لوضوح البحث، نظير: هل البحث عن الحمل وأقسامه وأحكامه، هو بحث فلسفي أو منطقي؟ ما هو الاشتراك بين القضية والتصديق؟ ما الفرق بين القضية والتصديق؟ ما الفرق بين الحكم والنسبة الحكمية؟ وهي:

الأول: هل البحث عن الحمل وأقسامه وأحكامه، هو بحث فلسفي أو منطقي؟

الجواب:

إنَّ البحث عن الحمل وأقسامه وأحكامه يرتبط بعلم المنطق؛ لكن البحث عن أصل وجود الحمل، أي الاتحاد والوحدة بين شيئين معاً، يعود إلى البحث الفلسفي. لذا يأخذ المنطق وجود الحمل من الفلسفة بعنوان أصل موضوعي واحد، والدليل على ذلك هو: أولاً ـ يبحث في الفلسفة عن عوارض الوجود الذاتية، وموضوع الفلسفة هو من المعقولات الثانية الفلسفية. ثانياً ـ المباحث المنطقية تبحث عن المعقولات الثانية المنطقية، وعروض تلك المعقولات في وعاء الذهن، واتّصافها أيضاً.

الثاني: ما هو الاشتراك بين القضية والتصديق؟

الجواب: إنَّ القضية والتصديق هما من المعقولات الثانية المنطقية، وكلاهما موجود في الذهن.

الثالث: ما الفرق بين القضية والتصديق؟

الجواب:

أ ـ في النسب الأربع المنطقية: النسبة بين القضية والتصديق هي العموم والخصوص المطلق. أي: العموم هو القضية، والخصوص هو التصديق. ١ ـ كل تصديق قضية. ٢ـ بعض القضايا تصديق. ٣ـ بعض القضايا ليست تصديقاً.

---

(١) أي: حول الواحد والكثير.

ب ـ إنَّ التصديق يحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول، لذا يتصوّر الذهن الموضوع والمحمول، ثم بعد ذلك يربط بينهما. وكيف نفترض القضية من دون تصوّر الموضوع والمحمول، وتصور النسبة الحكمية بينهما؟ وهذا محال وليس بتصديق.ـ

الرابع: ما الفرق بين الحكم والنسبة الحكمية؟

يظهر الفرق بين الحكم والنسبة الحكمية، عندما نشكّ في إثبات المحمول، للموضوع، في هذه الحالة نرى بأنَّ النسبة الحكمية موجودة، لكن الحكم ليس موجوداً، وتوضيح ذلك هو:

أولاً ـ إنَّ ذهن الإنسان بعد تصوّر الموضوع والمحمول، وقبل إدراك الربط بين الموضوع والمحمول، يكون في حالة التردد، وهذا التردد الموجود حول الموضوع والمحمول عبارة عن عمل الذهن، وليس جزءاً من القضية، لذلك القضية تشتمل على: ١ـ الموضوع. ٢ـ المحمول. ٣ـ الربط فقط.

النفس في هذه الحالة تكون مردّدة بين الوجود وعدم الوجود. وتحاول أنْ تصل إلى القطع وترفع التردد، لذا تسمّى هذه المحاولة والحالة النفسية النسبة الحكمية.

ثانياً ـ بعد انتهاء التردد المذكور حول الموضوع والمحمول، تحكم النفس بصدور الحكم، في هذا السياق قال الطباطبائي: «إنَّـ أجزاء القضيّة في الحقيقة موضوع ومحمول وحكم، وأمّا النسبة الحكمية الّتي ذكروها فإن كانت، فهي من شؤون المحمول، لا جزءٌ مستقلٌ من القضيّة»[1].

النتيجة: أنَّ النسبة الحكمية ليست جزءاً من القضية، بل هي من شروط التصديق، ومقدّمات الحكم، ترتبط بالتصديق النظري، لا بالتصديق البديهي.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٩٣، الهامش٢.

المبحث الثالث

التقابل

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: ماهية التقابل

طرح الشيرازي فصلاً تحت عنوان «التقابل» كما ورد في المباحث المشرقية[٢]، ذكر فيه أقسام التقابل المعروفة، وأشار إلى «الهو هو» الّذي ذكرناه في المبحث الأخير، «في المبحث الثاني» من هذا الفصل، كما بيّن مكانة التقابل، وتعريفه وعلاقته بالنسبة الغيريّة وتعريف الجنس والفصل وغير ذلك[٣]؛ بعد ذلك، استنتج:

أولاً ـ أنَّ التقابل أخصّ من الغيريّة.

ثانياً ـ يكون التغاير بين الأشياء الماديّة في مستوى الجنس الأعلى[٤]، في هذه الحالة لا يمنع مجرّد تغايرها بالجنس الأعلى من كون جواز اجتماعها في المادّة الواحدة.

ثالثاً ـ التغاير الموجود ـ في الأشياء المادّية المذكورة ـ وهو بجهة الأنواع المتفقة

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٠ـ١٠٥.

(٢) الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية في علم (الإلهيّات والطبيعيّات)**، ج١، ص٩٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٠ـ١٠١.

(٤) مراد المصنّف من الجنس الأعلى مثلًا: للإنسان الجنس الأدنى هو الحيوان، والجنس الأعلى هو الجوهر، وهو ليس مشتركاً بين زيد وغنم؛ لأنّ الجوهر هو الجنس الأعلى للإنسان لكن الحيوان جنس مشترك بين الإنسان والغنم والبقر وغير ذلك.

في الجنس لا في الجنس الأعلى، وهو مستحيل، أي اجتماع الأشياء معه في موضوع واحد مستحيل.

ـ الفقرة الثانية: تعريف جمهور الحكماء للتقابل

تعقيباً للفقرة الأخيرة طرح هذا المبحث، على النحو التالي:

أولاً ـ أنّ التقابل وهو عبارة عن امتناع اجتماع شيئين متخالفين، ويكون ذلك: أ ـ في موضوع واحد. بـ في زمان واحد. جـ من جهة واحدة.

ثانياً ـ خرج التماثل عن التقابل بقيد التخالف، وبقيد امتناع الاجتماع في محلّ التغاير الّذي يكون بين البياض والحرارة. وعندما دخل التماثل بقيد وحدة المحل، كالتقابل بين السواد والبياض أمكن اجتماعهما في الوجود، مثل: سواد الحبشي وبياض الرومي.

ثالثاً ـ إذا دخل التماثل في التقابل بسبب قيد وحدة الجهة، مثل: التقابل الّذي يكون بين الأبوّة والبنوّة، يكون من الممكن اجتماعهما في محلّ واحد باعتبارين، أي:

أ ـ اعتبار وحدة المحل. بـ اعتبار وحدة الجهة ـ

رابعاً ـ أشار إلى القول الّذي ورد في شرح المواقف[1] ورفضه، وهو:

التقابل بقيد «وحدة الزمان» تقابلُ المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والدهر؛ لأنَّ الاجتماع في أُفق الواقع (أو في عالم الواقع) وظرف الأيّام لا ينافي التعاقب الزماني، كذلك عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بسبب ظرف آخر، مثل: الزمان وغير ذلك.

وأكّد المصنّف في هذا النقاش؛ أنَّ التقييد بوحدة الزمان مستدرك: «لأنَّ الاجتماع لا يكون إلاَّ في زمان واحد» وهو غيرُ صحيح؛ وبعد ذلك أشار إلى التعريفين اللذين

(١) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن: **شرح المواقف**، ج٤، ص٨٢.

وردا في المباحث المشرقية[١]، وفي المشارع المطارحات[٢] في مجال التقابل[٣]، واستنتج: بأنَّهما المتصوّران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة.

ـ الفقرة الثالثة: أقسام التقابل، ودليل حصره

تبعاً للفقرة الثانية، ذكر المصنّف للتقابل أربعة أقسام ذكرها الحكماء القدماء، أي أنَّهم قسّموا التقابل إلى قسمين، وكلاهما إلى قسمين أيضاً، بهذا صار التقابل على أربعة أقسام، وهو:

أولاً ـ إنَّ المتقابلين على قسمين:

القسم الأول: أن يكون أحدهما وجوداً للآخر، أو كلاهما وجوديّ. في هذه الحالة يكونان على قسمين:

أ ـ أن نعقل كليهما بالقياس للآخر، في هذا الوجه، هما متضايفان.

ب ـ أن لا نعقل كليهما بالقياس للآخر، في هذا الوجه، هما متضادان.

القسم الثاني: أن يكون أحدهما وجوداً، والآخر عدماً، وهو على قسمين:

أ ـ إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أُضيف إليه العدم، في هذه الحالة كلاهما «عدم وملكة».

ب ـ أن لا يعتبر فيه نسبتها إلى قابل، في هذا الوجه، كلاهما «سلب وإيجاب».

والحاصل هو: أنَّ أقسام التقابل الأربعة هي عبارة عن: أ ـ «عدم وملكة». ب ـ «السلب والإيجاب». ج ـ «التضايف». د ـ «التضادّ».

---

(١) الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية في علم (الإلهيّات والطبيعيّات)**، ص٩٩.

(٢) السهروردي، شهاب الدين: **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، ج١، ص٢١٣.

(٣) «وإنَّما عدلنا عن التعريف المشهور لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل، لأنَّ صيغة «اللذان» في قولهم: «المتقابلان هما اللّذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة» تشعر بما لهما ذات، والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذات لهما. وإن أمكن الاعتذار بأنَّ معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني، والسلوب والأعدام كلّها بحسب المفهوم الذهني أمر، فيكون معنى هذا التعريف أنَّ المتقابلين هما المتصوران اللّذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٣).

ثانياً ـ اعتبر الشيرازي أنَّ مقولة التقابل على أقسامه بواسطة وجود تشكيك، كما أنَّ أشدّها في بابه السلب[١] والإيجاب، لأنَّ منافي الشيء إمّا رفعه، أو ما يستلزم رفعه؛ والدليل على ذلك، هو ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء، وفسّره[٢]، بعد ذلك واستنتج أنَّ: المنافاة الذاتية هي بين الإيجاب والسلب فقط. وأمّا في غيرهما، فتكون تابعة لمنافاة السلب والإيجاب؛ والحاصل يكون التقابل بينهما أشدّ وأقوى.

ـ الفقرة الرابعة: التحقيق

تبعاً للفقرة الثالثة المذكورة، قام المصنّف بدراسة وإكمال التنافي بالذات الّذي ذكره في تلك الفقرة وهو:

أنَّ قبول التنافي بالذات على البيان المذكور الّذي ورد في الفقرة الأخيرة[٣]، يستلزم أن لا يتحقّق ذلك التنافي بين الشيئين أصلاً؛ فإذا كان أحد الطرفين في السلب والإيجاب فهو منافٍ بالمعنى المذكور للطرف الآخر، مثل: السلب والإيجاب، في هذه الحالة الطرف الّذي هو الإيجاب لا يكون منافياً لمقابله بالذات، لأنَّ المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم للإيجاب.

لذلك، ينبغي على الأولى أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدري على أساس الوجه المطلق الّذي يمكن أخذه بمعنى الفاعل أو المفعول به، وبهذا يصدق التعريف على السلب والإيجاب.

---

(١) «هذا نظير قول بعض أهل العربية في «الحمدالله» أنَّ المراد من المصدر هو القدر المشترك بين المبني للفاعل يعني الحامدية والمبني للمفعول يعني المحمودية، إذ كما أنَّ كلّ محمودية ترجع إلى جنابه لأنَّ كلّ الفضائل والفواضل ظلاله، فكذلك كلّ حامدية أيضاً بحوله وقوته». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٥، الهامش٤).

(٢) «ولا شكّ أنَّ منافاة رفع الشيء معه إنّما هي لذاتيهما، ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقّف بمجرّد ملاحظتهما، مع قطع النظر عمّا عداهما تفصيلاً وإجمالاً. وأمّا منافاة مستلزم رفع الشيء له، فإنّما هي لاشتماله على الرفع؛ فتكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعيّة. فالمنافاة الذاتيّة إنّما هي بين الإيجاب والسّلب. وأمّا فيما سواهما، فتكون تابعة لمنافاتهما؛ فيكون التقابل بينهما أشدّ وأقوى». (المصدر السابق، ص١٠٤).

(٣) راجع: إلى الهامش من الفقرة الثالثة الأخيرة.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«لعلّ المراد به إمكان وقوع استحالة الاجتماع لا وجوبه، أي أنّ القضية جزئيّة فعليّة لا كلّيّة دائمة، لظهور أنّ كثيراً من الأنواع الواقعة تحت مقولة واحدة لا يستحيل اجتماعها، كالحلاوة والصفرة في العسل، والجسميّة والصورة على قولهم لكونها نوعين من الجوهر»[(١)].

ـ الفقرة الثانية:

«المراد بالموضوع ما يجري مجراه ولو بحسب الفرض العقلي، حتّى يشمل تقابل الإيجاب الّذي يجري متنُ القضيّة مجرى الموضوع لهما، وكذا المراد التقيد بالزمان الواحد فيما كان زمانياً. وأمّا الخارج عن حومة الزمان من مصاديق التقابل فلا ملزمَ لتقييده بالزمان نحو«الواجب واحد» و«ليس الواجب بواحد»، ولو لا التقييد بوحدة الموضوع للُغي اعتبار التقابل. توضيح ذلك، أنّ الغيريّة وهي نوع بينونة ومغايرة بين شيئين ينفكّ وينفصل به شيء عن شيء، تنقسم ـ كما عرفت ـ إلى غيرية بالذات وغيريّة بالغير، والغيريّة الذاتيّة هي التّقابل. ومن المعلوم أنّ الغيريّة إمّا تكون مستندة إلى الذات إذا كانت الذات مقتضية بنفسها مغايرة غيرها ـ أي طاردة للغير عن نفسها ـ حتّى يتكثرا من غير توحّد، ولا يتصوّر ذلك إلاّ بأن يتوحّد كلّ منهما مع شيء ثالث، فيطرد مقابله عن ذلك الثالث، كالإيجاب والسلب في القضيّة والعدم والملكة في الموضوع وهكذا، فتحقّق ما يجري مجرى الموضوع في التقابل من أحكامه الضروريّة أُخذ في رسمه»[(٢)].

ـ الفقرة الثالثة:

«هذا التقريب على تقدير تماميّته يوجب كون التقابل في غير مورد الإيجاب والسلب بالعرض لا بالذات»[(٣)].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠١، الهامش٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٢، الهامش١.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٤، الهامش١.

ـ الفقرة الرابعة:

«لمّا كان القائل فهم من الرفع في قولهم: «نقيض كلّ شيء رفعه» ما يرادف النفي والسلب وبنى عليه الكلام، أورد عليه المصنّف أنّ لازمه كون تقابل التناقض من أحد الطرفين، وهو السلبـ؛ لأنّه الّذي يرفع الإيجابـ دون الإيجاب، ثمّ أجاب بأنّ الأولى أن يراد بالرفع المعنى المصدري المطلق الممكن أخذه، بمعنى الفاعل أو المفعول به، حتّى يصدق التعريف على السلب والإيجاب جميعاً، لأنّ السلب رافع للإيجاب والإيجاب مرفوع بالسلب هذا، والأولى أن يراد بالرفع الطرد الذاتي وهو متحقّق في كلا طرفَي النقيض»[1].

١ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

نقد الطباطبائي كلام الشيرازي الّذي قال فيه: «والتقابل أخصّ من الغيريّة، إذ التغاير بين الأشياء المادّيّة إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرّدُ تغايرها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها في مادّة واحدة. وأمّا التغاير الّذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلى، فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد»[2]. وهو:

أولاًـ إنّ مقصود المصنّف من إمكان وقوع الاستحالة هو الاجتماع، لا وجوب الاجتماع.

ثانياًـ إنّ القضية الّتي ذكرها الشيرازي هي قضية جزئية فعلية، وليست قضية كلّيّة دائمة. الدليل على ذلك، هو: أنّ كثيراً من الأنواع تقع تحت مقولة واحدة، لكن ليس اجتماعها مستحيلاً، بل جائزاً مثل: الحلاوة والصفرة في العسل، والجسمية والصورة، لأنّهما نوعان من الجوهر كما يعترف بهما المصنّف أيضاً، في النتيجة أضاف الطباطبائي قيوداً أُخرى إلى قيد الاجتماع الّذي قيّده الشيرازي في هذا المقام.

(١) المصدر السابق، ص١٠٤، الهامش٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٠١.

ـ الفقرة الثانية:

تعقيباً على الفقرة الأولى أو الفقرة الأخيرة، يعتقد الطباطبائي أنَّ:

أولاً ـ مقصود المصنّف من الموضوع تعريف التقابل الّذي طرحه في هذا المقام بحسب الفرض العقلي، وهو يشمل تقابل الإيجاب، كما أنَّ مقصوده من التقييد بالزمان الواحد في ذلك التعريف كان زمانياً.

ثانياً ـ ومقصود الشيرازي من خارج إطار الزمان الّذي هو من مصاديق التقابل، وليس ملزماً لأجل تقييده بالزمان. مثل: «الواجب واحد» و«ليس الواجب بواحد»، فلا يكون التقييد بواسطة وحدة الموضوع، في هذه الحالة يلغي اعتبار التقابل حينئذ. إذن فسّر الطباطبائي هذا البحث وهو:

أ ـ إنَّ الغيرية عبارة عن نوع من البينونة والمغايرة بين شيئين حيث ينفكّ وينفصل شيء عن شيء.

ب ـ وتنقسم الغيرية إلى غيرية بالذات وغيرية بالغير، لذا الغيرية الذاتية هي التقابل.ـ

ج ـ واعتبر أنَّ الغيرية تكون مستندة إلى الذات، بشرط أن تكون الذات مقتضية بنفسها مغايرة غيرها ـ يعني أنّها تطرد الغير عن نفسها ـ حتى يصير التكثّر من غير توحّد، وفي هذه الحالة لا يُتصور ذلك التكثّر إلاّ أن يتوحّد كلّ منهما مع شيء ثالث، بهذا يطرد مقابله عن ذلك الثالث، مثل: الإيجاب والسلب في القضية، والعدم والملكة في الموضوع وغير ذلك.

ـ الفقرة الثالثة:

تبعاً للتعليق على الفقرة الثانية، نقد الطباطبائي رأي الشيرازي الّذي ورد في هذه الفقرة من هذا المبحث: «إعلم أنَّ مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك؛ وأشدّها في بابه السلب والإيجاب، لأنَّ منافي الشيء إمّا رفعه أو ما يستلزم رفعه لأنَّ ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء. ولا شكّ أنَّ منافاة رفع الشيء معه إنّما هي لذاتيهما، ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقّف بمجرّد ملاحظتهما ـ مع قطع النظر عمّا عداهما تفصيلاً وإجمالاً. وأمّا منافاة مستلزمِ رفعِ الشيءِ له، فإنّما هي لاشتماله

على الرفع؛ فتكون منافاتُه لا لذاته بل على سبيل التبعيّة»[١] وقدّم رأيه بأنَّه: يجب بناءً على بيان المصنّف ورأيه المذكور، أن يكون التقابل في غير مورد الإيجاب والسلب بالعرض لا بالذات.

ـ الفقرة الرابعة:

في إكمال الفقرة الثالثة المذكورة، ذكر الطباطبائي استدلال المصنّف بنحو الإجمال[٢]، واعتبر أنَّ السلب رافع للإيجاب، والإيجاب مرفوع بالسلب، لذا الأولى أن يراد بالرفع الطرد الذاتي وهو متحقّق في كلا طرفَي النقيض، لا في طرف واحد.ـ

٤ ـ استدراك:

تعقيباً للمبحث الأخير الّذي تحدث عن الحمل (أي: الهو هو)، يتحدث هذا المبحث حول تقابله. بهذه المناسبة نبيّن بعض الأُمور لإكمال المناقشة بين الشيرازي والطباطبائي، نحو: تعريف التقابل، والفرق بين التقابل والتغاير، والتعريف بالمفهوم، وهي:

الأول: ما هو تعريف التقابل؟

الجواب:

التقابل هو الغيرية الذاتية[٣]، كالصفراء والخضراء لا يجتمعان في مكان واحد أو في ورقة واحدة، ومن جهة واحدة. وهو على قسمين:

أ ـ المتقابلان في المستوى وجوديّان، وتقابلهما على قسمين: الأول: تقابل

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٤.

(٢) راجع: المصدر السابق، ص١٠٤، الهامش٢.

(٣) في الغيرية الذاتية يكون التغاير بين شيئين في مستوى ذاتهما، نحو الاختلاف والمغايرة بين الوجود والعدم، لأن تكون المغايرة فيهما بالذات، أي: الوجود بذاته مغاير للعدم، لذلك أحدهما يطرد الآخر. بينما الغيرية غير الذاتية يكون الاختلاف فيهما غير ذاتي، وهو إنّما يكون الاختلاف لا لذاتهما، بل لأمر آخر خارج عن ذاتهما، في السواد والحلاوة، لأنَّ الاختلاف بينهما يكون بسبب الموضوع الّذي يحلان فيه، لأنَّ السواد عرض والحلاوة عرض أيضاً، والعرض يكون حالاً بمعروض معيّن، ويوجد الاختلاف بينهما، بسبب الموضوع. لهذا السواد حال في القميص، والحلاوة حالة في التمر. النتيجة: نقول: في الاختلاف بين السواد والحلاوة يكون الاختلاف بين الموضوعين الحال كل منهما فيه فقط، ولا بسبب الاختلاف الذاتي بينهما.ـ

المتضايفين، نحو الزوج والزوجة، والأب وأبيه. والتقابل بينهما تقابل التضايف. الثاني: تقابل التضاد، نحو الصفراء والخضراء، فكل منهما أمر وجودي، والتقابل بينهما هو تقابل التضاد.

ب ـ المتقابلان في المستوى أحدهما وجودي والآخر عدمي، وهو على قسمين: الأول: تقابل العدم والملكة؛ وهو يكون فيه موضوع قابل لكل منهما، نحو العلم والجهل، وهناك موضوع هو الذهن قابل للعلم والجهل. فالعلم هو وجودي، والجهل هو عدمي. الثاني: تقابل التناقض: وهو أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، من دون وجود موضوع قابل لكل منهما، نحو: الوجود والعدم؛ حيث قام المصنّف بتعريف التقابل، وهو: «أمّا وجه كون التقابل أربعة أقسام: إنَّ المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا. والأول إن اعتبر فيه نسبته إلى قابل لما أُضيف إليه العدم، فـ«عدم وملكة»؛ وإن لم يُعتبر فيه تلك النسبة، فـ«سلب وإيجاب». والثاني إن لم يُعقل كلٌّ منهما إلاّ بالقياس إلى الآخر، فهما «المتضايفان»؛ وإلاّ فهما متضادّان. أمّا تحصيل معنى التقابل، فهو أنَّ مقابل الهوهويّة على الإطلاق الغيريةُ: فالغير منه غيرٌ في الجنس، ومنه غيرٌ في النوع ـ وهو بعينه الغير في الفصل ـ، ومنه غير بالعرض؛ وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني. لكنَّ الغير[1] بصفة «غير الذات» اختصَّ باسم «المخالف»، وهكذا الغير في التشخّص والعدد اختصّ بالاسم «الآخر» بحسب اصطلاحٍ مّا؛ كما أنَّ «الهوهو» يراد منه الاتحاد في الوجود[2]. والمماثلة أيضاً من أقسام الغيريّة بوجه، وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها؛ لأنَّها في الحقيقة من عوارض الكثرة؛ إذ لو لا الكثرة، ما صحّ شيء منها»[3]. وعندما قال المصنّف: «والتقابل أخصّ من الغيريّة، إذ التغاير

(١) يقول السبزواري: «هذا بظاهره يصدق على التماثل مع أنَّ الغير في التشخص مسمّى بالأخر كما صرّح به، ولا يصدق على التخالف لأنَّ الخلافين متغايران بالذات، وتوجيهه أنَّ المراد بالصفة، مثل ما في المنطق أنَّ الوصف العنواني، إمّا عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه، ومثل ما يقول المتكلمون: الاثنان إمّا متشاركان في الصفة النفسية فهما المثلان، والصفة النفسية عندهم كسوادية السواد وإنسانية الإنسان، وإلاّ فهما الضدان إن لم يجتمعا في محل واحد، والمتخالفان إن اجتمعا. فالمعنى أنَّ الغير بالصفة النفسية الّتي تغاير الذات الأخرى مغايرة ذاتية، أختص باسم المخالف».(الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٠، الهامش٢).

(٢) المادّية والتقابل أخصّ من الغيرية والتغاير بين الأشياء.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٠ـ ١٠١.

بين الأشياء المادّيّة إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرّد تغايرها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها في مادّة واحدة. وأمّا التغاير الّذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلى، فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد»[١]. وهو قابل للنقاش، كما اعترض الطباطبائي عليه، قائلاً: «لعلّ المراد به إمكان وقوع استحالة الاجتماع لا وجوبه، أي أنَّ القضية جزئيّة فعليّة لا كلّيّة دائمة، لظهور أنَّ كثيراً من الأنواع الواقعة تحت مقولة واحدة لا يستحيل اجتماعها، كالحلاوة والصفرة في العسل، والجسميّة والصورة على قولهم لكونهما نوعين من الجوهر»[٢].

بناء على ذلك، ينقسم التقابل إلى أربعة أقسام: المتضايفان، والتضاد، والعدم والملكة، والتناقض.

الثاني: هل التقابل هو امتناع اجتماع شيئين مختلفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة؟

الجواب:

إذا كان الأمران المتقابلان من الأمور المحسوسة والمادية التي يترتب عليها الزمان والمكان والجهة، في هذه الحالة من التقابل يكون امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة صحيحاً ولا شك فيه؛ أمّا إذا كان الأمران المتقابلان من أمور غير محسوسة، وخارجة من الزمان والمكان والجهة، في هذه الحالة يخرج التقيد بالزمان والمكان والجهة، نحو: الواجب واحد، وليس الواجب بواحد.

ومقالة المصنّف تشمل الشق الأول دون الثاني حينما قال: «فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة. فخرج بقيد «التخالف» التماثُل، وبقيد «امتناع الاجتماع في محلّ» التغايرُ الّذي بين البياض والحرارة ممّا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص ١٠١.

(٢) المصدر السابق، الهامش٢.

ودخل بقيد «وحدة المحلّ» مثلُ التقابل الّذي بين السواد والبياض، ممّا يمكن اجتماعهما في الوجود، كسواد الحبشي وبياض الرومي؛ وبقيد «وحدة الجهة» مثلُ التقابل الّذي بين الأُبوّة والبُنوّة، ممّا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد باعتبار جهتين»[١]. لكن بعد عدّة أسطر أكمل رأيه، وقال: «وإنّما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل، لأنَّ صيغة «اللذان» في قولهم[٢]: «المتقابلان هما اللّذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة» تشعر بما لهما ذات، والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذات لها. وإن أمكن الاعتذار بأنَّ معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني، والسلوب والأعدام كلّها بحسب المفهوم الذهني أمر، فيكون معنى هذا التعريف أنَّ المتقابلين هما المتصوران اللّذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة»[٣]. بينما أكمل الطباطبائي رأي المصنّف، واعتبر: «المراد بالموضوع ما يجري مجراه ولو بحسب الفرض العقلي، حتّى يشمل تقابل الإيجاب الّذي يجري متن القضيّة مجرى الموضوع لهما، وكذا المراد التقيد بالزمان الواحد فيما كان زمانياً. وأمّا الخارج عن حومة الزمان من مصاديق التقابل فلا ملزم لتقييده بالزمان نحو «الواجب واحد» و«ليس الواجب بواحد»، ولو لا التقييد بوحدة الموضوع للُغي اعتبار التقابل»[٤].

لذا يشمل التقابل الأمور المحسوسة والمادية، والأمور غير المحسوسة والمجردة، بما أنَّ التقابل في غير مورد الإيجاب والسلب بالعرض.

الثالث: ما الفرق بين التقابل والتغاير؟

أولاً ـ عندما يكون اختلاف الأشياء الماديّة في الجنس الأعلى «أو الأجناس الّتي تكون فوق جنس القريب»، في هذه الحالة، تكون متغايرة، لا متقابلة، لأنَّها لا تجتمع في أيّهما.

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٢.

(٢) الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية في علم (الإلهيّات والطبيعيّات)**، ص٩٩.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٢ـ ١٠٣.

(٤) المصدر السابق، ص١٠٢، الهامش١.

ثانياً ـ إنَّ الأشياء الّتي تكون مندرجة تحت مقولتين، أو تحت الجنس المتوسّط الواحد، من الممكن أن تجمع معاً في شيء واحد؛ مثل: الأطول والأسود، لأنَّهما متغايران تحت مقولتي الكمّ والكيف. لكن يجتمعان في الأشياء المختلفة. مثال آخر هو: حلوى وبيضاء، لأنَّهما يكونان تحت مقولة الكيف، وتحت الجنس المتوسّط كيف المحسوس، ولذا يجتمعان معاً.

ثالثاً ـ إنَّ التقابل والتغاير لا يجتمعان في الأشياء والماهيّات المختلفة في شيئين تحت الجنس القريب، مثل: الأسود والأبيض.

الرابع: ما هو التعريف بالمفهوم؟

إنَّ التعريف بالمفهوم هو تعريف بغير ذاتيّات، وغير التعريف بالعرض الخاصّ، بل هو تعريف بالعرض العام.

النتيجة:

أولاً ـ تعريف التقابل هو تعريف بالذات (تعريف بالحد) لا بالمفهوم (تعريف بالرسم)؛ لأنَّ التعريف بالمفهوم هو تعريف بالعرض العام، بما أنَّ التقابل هو التغاير بالذات ويكون تعريفه بالذات لا بالعرض. مثلاً: الإنسان واللاإنسان، والفرس واللافرس، ونظائرها.

ثانياً ـ التقابل وهو أخص من التغاير؛ لأنَّ دائرة التغاير أوسع من التقابل.

ثالثاً ـ ينقسم التقابل إلى أربعة أقسام: التضايف، والتضاد، والعدم والملكة، والتناقض.

رابعاً ـ يشمل التقابل الأمور المحسوسة والمادّية، والأمور غير المحسوسة والمجردة. وعندما عرّف المصنّف التقابل بمعنى أنَّه عبارة عن امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد، وزمان واحد، وفي جهة واحدة، فهو يدلّ على الأمور المحسوسة دون الأمور غير المحسوسة والمجردة.

خامساً ـ يكون التقابل في غير مورد الإيجاب والسلب بالعرض.

سادساً ـ المقصود من التقابل في هذا المبحث هو التقابل بمعنى الغيرية الذاتية.

سابعاً ـ السلب رافع للإيجاب، والإيجاب مرفوع بالسلب، لذا الأولى أن يراد بالرفع الطرد الذاتي وهو متحقّق في كلا طرفَيِ النقيض، لا في طرف واحد.

المبحث الرابع

أصناف التقابل وأحكام كلّ منها

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى:

ذكر الشيرازي تبعاً للبحث السابق قسماً آخرَ من التقابل وهو: «بحسب السلب والإيجاب الّذي يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية، أي التناقض عند المنطقيين»[2]. لذا بدأ بشرح المطلب واستشهد بقولين من ابن سينا، كما بيّن أحكام الإيجاب والسلب تفصيلاً، وأمّا خلاصة البحث، فهي:

أولاً ـ إنَّ أحد أقسام التقابل هو من جهة السلب والإيجاب، وهو على قسمين:

أ ـ يلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقاً وكذباً، مثل: «زيد أبيض»، و«ليس زيد أبيض».

ب ـ يطلق على ما بين المفردات كما يطلق على ما بين المفهوم ورفعه في نفسه، مثل: «البياض» و«اللابياض»، أو بجهة الانتساب إلى شيء آخر بالحمل، مثل: «زيد أبيض» و«زيد لا أبيض». على هذا نعتبر كل مفهوم في نفسه، ونضمّ إليه مفاد كلمة النفي، في هذه الحالة يحصل مفهوم آخر في غاية البُعد عنه؛ ولذا لا يعتبر في شيء

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٥ـ١١٦.

(٢) راجع: المصدر السابق، ج٢، ص١٠٥ـ١٠٦.

منهما صدق أو لا صدق على شيء حينئذ. كذلك إذا حملنا على شيء مواطاة[١] أو اشتقاقاً[٢]، كان إثباته له تحصيلاً وإثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول؛ وإنّما يتنافيان صدقاً لا كذباً، لأجل جواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع.

واستشهد المصنّف بقولين من ابن سينا، في شرح السلب والإيجاب اللذين يشتملان على القضايا والمفردات:

ثانياً ـ «إنَّ المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق، فبسيط، كالفرسية واللافرسية؛ وإلاً فمركّب، كقولنا: «زيد فرس» و«زيد ليس بفرس»، فإنَّ إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال»[٣].

ثالثاً ـ «معنى الإيجاب وجود أيٍّ معنى كان، سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره؛ ومعنى السلب سلب أيٍّ معنى كان، سواء كان لا وجوداً في نفسه أو لا وجوداً لغيره»[٤].

وعلى هذين القولين، يعتبر المصنّف أنَّ: «التقابل أعمّ من التناقض المعرَّف لأجل اختلاف قضيتين إيجاباً وسلباً، لأنَّه يتحقّق في المفردات فقط، دون التناقض»[٥]. كما استشهد بالقول الذّي ورد في تجريد الاعتقاد، الفصل الثاني، المسألة الحادية عشرة، أي: «إنَّ تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد»[٦]، ورفضه.

واعتبر بأنَّ تقابل القضيتين ليس بسبب أنَّهما قضيتان وباعتبار موضوعهما، بل

(١) المقصود من حمل المواطاة هو: «عبارة عن حمل شيء على شيء آخر؛ حيث يكون هناك اتحاد في الموضوع والمصداق، واختلاف في المفهوم». (سجادي، جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين**، ص٢٠٠).

(٢) هو عبارة عن: «الحمل بواسطة كلمة (في)، أو (ذو)، أو (له)». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٨٨ و٢٩٢).

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٦.

(٤) المصدر السابق، ص١٠٦.

(٥) راجع: المصدر السابق، ص١٠٦.

(٦) المصدر السابق، ص١٠٦ـ ١٠٧.

باعتبار الإيجاب والسلب اللذين يضافان إلى شيء واحد؛ لذلك التقابل هو على أساس حقيقة موجودة بين نفس النفي والإثبات، وفي القضايا بالعرض. وبعد ذلك، فسّر البحث[١] في هذا المقام.

ـ الفقرة الثانية:

اعتبر المصنّف أنَّ التضايف تقابل، والمتضايفان هما من جملة المتقابلين، والمتضايفان الوجوديان هما اللذان يعقل كلّ واحدٍ منهما بالنسبة للآخَر، مثل: «الأُبوّة والبنوّة» لأنَّهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة، كما أنَّ أحدهما لا يعقل إلاّ مع الآخَر. وبعد ذلك، طرح سؤالاً في هذا المجال من خلال وهم وتنبيه، وأجاب عليه، وفي هذه المناقشة أثبت أنَّ مفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل[٢].

ـ الفقرة الثالثة:

اعتبر الشيرازي أنَّ أحد أنواع التقابل يكون بين المتضادين، واستشهد بقول المشّائين أي: «هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف»[٣]، كما استشهد بعدم وجود التقابل في الطبائع الجنسية، وأثبت أنَّ التضاد يعرض على المتضادين والمتضايفين، ويدلّ عليه الاستقراء[٤] أيضاً، وهو:

أولاً ـ التقابل يكون بين المتضادين، والمتضادّان على رأي المشّائين، هما الوجودان اللذان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد، كذلك لا يتصوّر اجتماعهما فيه بل، بينهما غاية الخلاف حينئذ.

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٨ـ ١١٠.

(٢) يقول الشيرازي: «ربّما اشتبه عليك الأمر فتقول: كيف يجعل التضايف قسماً من التقابل وقسيماً للتضاد؟ والحال أنَّ التضايف أعم من أن يكون تقابلاً أو تضاداً أو تماثلاً أو غير ذلك، بل يكون جنساً لها، فيلزم كون الشيء قسماً لقسمه وقسيماً له أيضاً». (المصدر السابق، ص١١٠ـ ١١١).

(٣) الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية**، ج ١، ص ١٠٤.

(٤) «الاستقراء؛ هو الحكم على طبيعة كلّية بما وجد في جزئيّاته الكثيرة، كحكمك أنَّ كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، بما شاهدت من الحيوانات. وهو غير مفيد لليقين». (دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات صدرالدين الشيرازي**، ج١، ص٦٨).

ثانياً ـ إنَّ الطبائع الجنسية لا مقابل لها، لذا التضاد إنَّما يعرض المتضادين المتعاقبين.

ثالثاً ـ إنَّ الضدين داخلان تحت جنس واحد قريب.

ـ الفقرة الرابعة:

بيّن المصنّف الصلة بين «الشجاعة والتهوّر» والقاعدة الأخيرة: «أي أن يكون المتضادان داخلين تحت جنس واحد قريب»، وفسرّها:

أولاً ـ بأنَّ كون الشجاعة تحت الفضيلة، والتهور المضاد لها «أي الجبن» تحت الرذيلة، لا يَرِدُ نقضاً للتضاد في القاعدة المذكورة؛ ـ لأنَّ كلّ واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية، إذن كون الفضيلة أو الرذيلة، هو عبارة عن صفة عارضة له فقط لا مقوّمة له؛ لذلك الفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل والرذائل النفسانية.

ثانياً ـ إنَّ الشجاعة ليست ضدّاً لشيء من التهوّر والجبن، لكونها واسطة بينهما. لكن التهوّر والجبن هما في غاية التباعد فهما متضادان؛ بل تضاد الشجاعة مع كلّ منهما تضادّ بالعرض. وأمّا أنَّ التضاد بين التهوّر والجبن، فهو نوع آخَر من التضاد ولا يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة. بعد ذلك، فسّر أحكام التضاد بالتفصيل[1].

ـ الفقرة الخامسة:

تبعاً للفقرة الرابعة من هذا المبحث، طرح المصنّف إشكالاً تحت عنوان شكّ وتحقيق، ثمّ فسّره وأجاب عليه، وهو:

أولاً ـ لا تضاد بين المقولات العالية.

ثانياً ـ إنَّ الاشتراك في الجنس البعيد لايكفي في امتناع الاجتماع، بسبب عدم اجتماع الطعم مع السواد. لذلك لا بدّ في المتضادين أن يكونا تحت جنس قريب، لكنّهما يختلفان بواسطة الفصل وفي هذه الحالة، افتراض التضاد بينهما ليس من حيث الجنس، بل من حيث الفصل. في المتضادين بالذات وهما فصلان مشتركان تحت جنس قريب، وهذا يكون خلاف الفرض.

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١١٤ـ ١١٥.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«إن كان المراد من ضمّ الرفع والنفي إلى المفهوم المفروض ضمّه بما أنّه مفهوم فقط، كان لازمه تحقّقَ مفهوم قبال مفهوم آخر، وكان البعد الحاصل بينهما هو البعد الّذي بين كلّ مفهوم ومفهوم غيره، وهو الانعزال والانسلاب الّذي بين المفاهيم لا أَزْيَدَ من ذلك، وإن كان المراد ضمّه بما هو حاكٍ عن بطلان الوجود، كان لازمه كون المنضمّ إليه هو المفهوم من حيث إنَّه حاكٍ عن الوجود، ورجع الأمر إلى التناقض في القضايا، ومثله القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل. ومن هنا يظهر أنَّ النّظر الفلسفي يؤدّي إلى اختصاص تقابل التناقض بما بين القضايا؛ فإنَّ التّناقض اللائح بين المفردات، كالإنسان واللاإنسان وقيام زيد وعدم قيام زيد، لا يتمّ مع الغض عن القضيتين الموجبة والسالبة في مورده، فهو بالذات بين الإيجاب والسلب، وهي القضية المنفصلة الحقيقية المسمّاة بأوّل الأوائل: «إمّا أن يصدق الإيجاب وإمّا أن يصدق السلب»، وإليها يعود قولهم «الإيجاب والسلب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً» [١].

ـ الفقرة الثانية:

«هذا هو الحقّ الّذي لامرية فيه، فإنَّ فَرْضَ كون كلّ من الموجودين ـ أي بماهيّتهما ـ معقولاً بالنسبة إلى الآخر يوجب التوقّفَ المعي بينهما، ولا معنى لتحقّقه في الشيء الواحد. على أنَّ التقابل غيريّة بالذّات، ولا معنى لتحقّقه في الشيء الواحد من جهة واحدة، وفي موارد من كلام المصنّف ما يشعر بأنَّ التضايف لا يأبى عن اجتماع المتضائفين بذاته كالعاقلية والمعقولية ونحوهما، بل الاجتماع يمتنع فيما يمتنع لسبب من خارج، كالعلّية والمعلولية هذا، والحقّ خلافه وللكلام تتمّة ستوافيك في محله» [٢].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٥، الهامش٧.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٩، الهامش٣.

ـ الفقرة الثالثة:

«يكرّر في كلماته كونَ حدِّ التضاد المذكور، وكذا بعض أحكامهـ كقولهم «ضد الواحد واحد»، و«إنَّ الضدين يجب أن يجتمعا في جنس قريب»، و«إنَّ الجواهر لا تضاد فيها»ـ مبنياً على الاصطلاح، وهذا يشهد على أنّه إنّما يعتبر من حدّ التضاد ما يتحصّل من تقسيم المتقابلين، وهو«أنَّ الضدين أمران وجوديان غير متضائفين لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة»، وأمّا ما وراء ذلك فإنّما هو مبنيّ على الاصطلاح والوضع، وبناء الأحكام في الأبحاث الفلسفيّة على الاصطلاح المجرّد بعيدٌ غايتَه، ومن المعلوم أنَّ إضافة قيود أُخَرَ على الحدّ الخارج من التقسيم تُصوّر أقساماً أُخَرَ من التقابل، على الباحث أن يعتبرها ويسمّيها أو يقيم البرهان على بطلانها وامتناعها، والّذي ذكروه حدّاً للمتضادين«أنّهما أمران وجوديان غير متضائفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف»، والّذي يمكن أن يقال في بيانه: إنَّ القيود الثلاثة الأولىـ أعني كونهما أمرين وجوديين متضائفينـ إنّما لزم اعتبارها لِتحصُّلها من التقسيم المذكور سابقاًـ وهو أنَّ المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو يكونا وجوديين، وعلى الثاني إمّا أن يكون كلّ منها معقولاً بالقياس إلى الآخر أو لا، والثاني هما المتضادّان. فهما أمران وجوديان غير متضائفينـ ، وأمّا اعتبار الموضوع لهما فقد تقدّم أنَّ اعتبار التقابل والغيريّة الذاتيّة بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث، يتّحد به كلّ من الطرفين نوعاً من الاتّحاد، فيطرد الطرف الآخر عن ذلك الثالث، وإلاّ لغي اعتبار التقابل، فهناك أمر يتحد به كلّ من طرَفَي التضاد، وحيث كانا جميعاً وجوديين، والشيء، الّذي يوجد له ويتحد به الأمر الوجودي هو الموضوع الأعم من محل الصور الجوهريّة وموضوع الأعراض، غير أنَّ اعتبار غاية الخلاف يوجب نفي التضادّ عن الجواهر، فلا يبقى إلاّ موضوع العرض، ويظهر من هنا أنَّ المتضادين يجب أن يكونا من الأعراض وأن ينحصرا في اثنين، وأن يكون لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه، وأمّا اعتبار دخولهما تحت جنس فلأنَّ الصور الجوهريّة تتّحد وجوداً مع موادّها فتتحصّل منهما جميعاً هويّة واحدة، فلو صحّ فيها تضاد لَكفى ذلك في طرد كلّ من الطرفين الآخر عن مادّته الّتي اتّحد بها، فصار «هو هي»، وأمّا الأعراض فإذا كان موضوعها محلاً مستغنياً عنها

في وجوده لم يحصل من مجموع الموضوع وعرضه هويّةٌ واحدةٌ، حتّى يمتنع اجتماع المتضادين فيها، لطرد أحدهما الآخر، بل العرض لا يدفع العرض وإنَّ فرض اتحاده مع موضوعه نوعاً من الاتّحاد. فإنَّ العرض لا يصير فيه عين العرض الآخر إذا حلاّ فيه، بخلاف الصورتين الجوهريتين إذا حلّتا مادّة من المواد، فمن الواجب مضافاً إلى اعتبار موضوع يحلّ فيه المتضادان ـ اعتبارُ أمرٍ آخر يتّحد به كلّ من طرفي التضاد اتحاداً يصير له المتحدان هويّة واحدة، فيطرد كلّ منهما الآخر فيه، لكون ذلك طرداً له عن نفسه، والأمر الّذي هذا وصفه هو الجنس الّذي يدخل تحته أنواعه فتصير «هي هو»، فمن اللازم اعتبار دخول المتضادين تحت جنس واحد. ثم تقول: إنَّ هذا الاتّحاد إنَّما يتمّ بين النوع، وإن شئت قلت: بين الفصل الّذي هو فعلّية الحدّ النوعي، وبين الجنس الّذي يقسّمه ويحصّله ذلك الفصل، وهو الجنس الغريب، وأمّا الجنس البعيد فلا نسبة بين الفصل وبينه بالتقسيم والتحصيل حقيقة، وقد تقدّم ذلك في مباحث الماهيّة. فمن الواجب أن يكون الجنس الّذي يدخل تحته المتضادان جنساً قريباً، ومن هنا يظهر أنَّ التضاد إنَّما يتحقّق في جنس من الأجناس العرضية منحصرٍ في نوعين لا ثالث لهما، وأمّا اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فهو أنَّهم حكموا بالتضاد في أمور ثمّ وجدوا أموراً أخرى متوسطة بين طرفَي التّضاد نسبيّةً، كالسواد والبياض اللّذين ذهبوا إلى تضادهما. ثمّ وجدوا الصفرة والحمرة وغيرهما من الألوان المتوسطة بينهما هي بالنسبة إلى السواد بياض، وبالنسبة إلى البياض سواد، فحكموا بتركُّبها من الطرفين، وأنَّ الضدّين بالحقيقة هما الطرفان، فاعتبروا غاية الخلاف بين الضدين. ومن هنا يظهر المراد بغاية الخلاف أن لا يختلف الخلاف والتغاير بالنسب والاعتبارات، بل يختلف الطرفان ويتغايران بذاتهما وفي نفسهما، فهذا القيد بمنزلة الإيضاح لمعنى التقابل بينهما»[١].

ـ الفقرة الرابعة:

«بل الحقّ: أنَّ الفضيلة والرّذيلة من المعاني الاعتبارية، حيث اعتبر في تعريفهما قولنا: «ينبغي أو لا»، على أنَّ مفهوم الرّذيلة عدميٌّ، وهو ظاهر»[٢].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١١١، الهامش١.
(٢) المصدر السابق، ص١١٤، الهامش١.

ـ الفقرة الخامسة:

«لا يخفى أنَّ عدم اقتضاءِ الجنس البعيد بما أنَّه جنس بعيد التضادَ بين أنواعه لا ينتج اقتضاء الجنس القريب ذلك، فمن الجائز أن يكون الجنس من أصله غير دخيل في تحقّق التضاد، اللّهم[1] إلاَّ أن يبرهن على وجوب اشتراك المتضادين في جنس، فليضمّ من ارتفاع التضاد من بين الأجناس العالية والأجناس البعيدة دخالة الجنس القريب في مسألة التضاد، وقد تقدّم ما يمكن أن يقال في ذلك. على أنَّ حصر المقولات في العشرة استقرائي لا عقلي»[2].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

ناقش الطباطبائي ـ الفقرة الأولى من مقالة المصنّف وفسّرها، وأكّد بأنّا إذا أخذنا الصدق والكذب، في هذه الحالة لا يكون التقابل. فقدّم رأيه في هذا المجال وهو:

أولاً ـ إنَّ مقصود الشيرازي من ضمّ الرفع والنفي إلى المفهوم المفروض الّذي ورد في قوله: «وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه، كـ«البياض» و«اللابياض»، أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كـ«زيد أبيض»، و«زيد لا أبيض»، فإنَّ كلَّ مفهوم إذا اعتبر في نفسه وضمّ إليه مفاد كلمة النفي، حَصَل مفهوم آخرَ في غاية البُعد عنه، ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء»[3]. أي:

أ ـ ضمّه بما أنَّه مفهوم فقط.

ب ـ كما كان لازمه تحقّق مفهوم قبال مفهوم آخَر. لذا كان البعد الحاصل بينهما عبارة عن البعد الّذي بين كلّ مفهوم ومفهوم غيره أيضاً، وهو الانعزال والانسلاب الّذي بين المفاهيم ولا أزيد أكثر من ذلك.

---

(١) وردت هذه الكلمة في الكتب الفقهيّة والأصولية وغيرها؛ مركّبة من اللّه ومَ (يا) يعني يا اللّه، وهي كناية عن الاحتمال والضعف.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص ١١٥، الهامش٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٦.

ثانياً ـ إذا فرضنا المقصود من ضمّه ما هو حاك عن بطلان الوجود، بهذا كان لازمه كون المنضم إليه مفهوماً من جهة أنَّه حاك عن الوجود؛ لذا رجع الأمر إلى التناقض في القضايا، كوقوع التناقض بسبب الانتساب إلى شيء آخَر بالحمل.

لذلك يظهر أنَّ النظر الفلسفي يؤدّي إلى اختصاص تقابل التناقض الموجود بين القضايا؛ والتناقض بين المفردات، وصدق التقابل عليها بالعرض، هو مثل: «الإنسان واللاإنسان»، و«قيام زيد وعدم قيام زيد»، وهي عبارة عن القضية المنفصلة الحقيقية، المسمّاة أوّل الأوائل؛ أعم من أن يصدق الإيجاب أو السلب، وفي النهاية، اعتبر الطباطبائي أنَّ قولهم يعود إلى الإيجاب والسلب اللذين لا يصدقان معاً، ولا يكذبان معاً أيضاً.

ـ الفقرة الثانية:

أشار الطباطبائي إلى قول المصنّف: «ومن جملة التقابل تقابل التضايف، والمتضايفان هما وجوديان يُعقل كلّ واحدٍ منهما بالنسبة إلى الآخر، كالأبوّة والبنوّة، فإنّهما لا تصدقان على شيء واحد من جهة واحدة، وإحداهما لا تُعقل إلاَّ مع الأُخرى»[1]، وفسّره على النحو الآتي:

أولاً ـ إنَّ قول الشيرازي قول حقّ، ولا شكّ فيه.

ثانياً ـ لو فرضنا كون كلّ من الوجودين، معقولاً بالنسبة إلى الآخَر، في هذه الحالة يجب التوقّف «المعي» بينهما، لذا لا معنى لتحقّقه في الشيء الواحد.

ثالثاً ـ بناء على أنَّ التقابل هو غيرية بالذات، وكذلك لا معنى لتحقّقه في الشيء الواحد من جهة واحدة، وكما يظهر من كلام الشيرازي بأنَّ من الممكن أن يكون اجتماع المتضايفين بذاته، مثل: العاقلية والمعقولية وغير ذلك، وإضافة إلى ذلك الاجتماع الّذي يمتنع فيما يمتنع بسبب من الخارج، مثل: العلية والمعلولية، بالنتيجة: إنَّ الحقيقة بخلافه حينئذ.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٩ـ١١٠.

ـ **الفقرة الثالثة:**

تبعاً للفقرة الأولى والثانية والثالثة من هذا المبحث؛ علّق الطباطبائي تعليقاً مفصلاً ذيل بيان الشيرازي أي «التقابل بين المتضادين والمتضايفين». لذا بيّن أولاً كلام المصنّف في هذا المقام؛ وقام ثانياً بتحليل المطلب وشرحه، بعد ذلك، ثمّ عرض رأيه واستنتج النتائج القيمة التالية:

أ ـ إنَّ حدّ التضاد وبعض أحكامهـ مثل «ضد الواحد واحد»، والضدين، يجب أن يجتمعا في جنس قريب، و«إنَّ الجواهر لا تضاد فيها»ـ مبنية على الاصطلاح، وهذا الكلام يشهد على اعتبار المصنّف حدَّ التضاد الّذي حصل من تقسيم المتقابلين[1].

ب ـ لكن وراء ذلكـ يعلم أنَّ الحدّ المذكورـ مبنيّ على الاصطلاح والوضع، لذا فإنَّ الأحكام الّتي وردت في المباحث الفلسفية، مبنيّة على الاصطلاح المجرّد وبعيد غايته في هذا المقام، لذلك يظهر أنَّ إضافة قيود أُخرى على الحدّ الخارج من التقسيم تصوّرٌ لأقسام أُخرى من التقابل، وينبغي على الباحث الّذي يعتبرها أن يقيم البرهان على بطلانها وامتناعها.

ج ـ وأشار إلى قول المصنّف[2]؛ ويعتقد الطباطبائي، أنّه من الممكن أن يقال إنَّ القيود الثلاثة الأولى أي: «كونهما أمرين وجوديين متضائفين»ـ إنّما لزم اعتبارها لِتحصُّلها من التقسيم المذكور سابقاًـ بأنَّ المتقابلين يكون أحدهما عدماً للآخر أو يكونا وجوديين، وعلى الثاني إمّا أن يكون كلّ منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر أو لا، والثاني هما المتضادان. لذا هما أمران وجوديان غير متضائفين. لكن اعتبار الموضوع لهما هو اعتبار التقابل، والغيرية الذاتية بين الشيئين اللذيَن يجب اعتبار أمر ثالث يتّحد به كلّ من الطرفين نوعاً من الاتحاد، فيطرد الطرف الآخر عن ذلك الثالث وإلاَّ لغي اعتبار التقابل، وقام بتحليل المطلب[3] وبعد ذلك قدّم رأيه، وهو:

---

(١) يقول الشيرازي: «إنّ الضدّين أمران وجوديان غير متضائفين لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة» (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٩ـ ١١٠).

(٢) «إنّهما أمران وجوديان غير متضائفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف» (المصدر السابق، ص١١٠، الهامش١).

(٣) المصدر السابق.

أولاً ـ إنَّ الاتحاد هو الّذي يتمّ بين نوع من المتضادّين فقط، وإذا فرضنا وجود الاتحاد بين الفصل الّذي هو فعلية الحد النوعي، وبين الجنس الّذي يقسّمه ويحصّله ذلك الفصل، في هذه الحالة هو الجنس القريب، أمّا الجنس البعيد فلا نسبةَ بين الفصل وبينه بالتقسيم والتحصيل حقيقةٍ؛ لهذا من الواجب أن يكون الجنس الّذي يدخل تحته المتضادان جنساً قريباً، ولذلك يظهر أنَّ التضاد يتحقّق في جنس من الأجناس العرضية الّتي تنحصر في نوعين فقط ولا ثالث لهما.

ثانياً ـ اعتبر القائلين باعتبار ـ غاية الخلاف بين المتضادين ـ أنَّهم قد حكموا بالتضاد في أمور ثمّ وجدوا أموراً أُخرى متوسطة بين طرفَي التضاد نسبية، مثل السواد والبياض؛ أمّا الّذين ذهبوا إلى تضادهما، فوجدوا الصفرة والحمرة وغير ذلك من الألوان متوسطة بينهما وهي بالنسبة إلى السواد بياض وبالنسبة إلى البياض سواد، وأشار إلى أنَّهم حكموا بتركُّبها من الطرفين، وأنَّ الضدين بالحقيقة هما الطرفان، كما اعتبروا غاية الخلاف بين الضدين. إذن استنتج من هذا النقاش أنَّ المقصود من غاية الخلاف، أن لا يختلف الخلاف والتغاير بين النسب والاعتبارات، بل يختلف الطرفان ويتغايرا بذاتهما وفي نفسهما، لذلك هذا بمنزلة إيضاح معنى التقابل بين المتضادين في هذا المقام.

ـ الفقرة الرابعة:

يعتقد الطباطبائي بأنَّ الفضيلة والرذيلة هما من المعاني الاعتبارية لا غير الحقيقية؛ لذلك يقول: «ينبغي أو لا ينبغي على أنَّ مفهوم الرذيلة عدمية، وهو ظاهر»[1].

ـ الفقرة الخامسة:

تبعاً للفقرة الرابعة الأخيرة، نقد الطباطبائي رأي الشيرازي الّذي ذكره في الفقرة الخامسة من هذا المبحث، وأكمله، وهو:

أولاً ـ إنَّ عدم اقتضاء الجنس البعيد بما أنَّه جنس بعيد التضادَ بين أنواعه، لا ينتج

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١١٤ـ الهامش١.

اقتضاء الجنس القريب ذلك[١]؛ بهذا يجوز أن يكون الجنس من أصله غير دخيل في تحقّق التضاد في هذا المقام.

ثانياً ـ يعتبر الطباطبائي أنَّ من المحتمل أن يبرهن على وجوب اشتراك المتضادين في جنس، وبعد ذلك يضمّ ارتفاع التضاد من بين الأجناس العالية والأجناس البعيدة ودخالة الجنس القريب في مسألة التضاد.

ثالثاً ـ بناء على ذلك من الممكن أن يقال: إنَّ حصر «المقولات العشر»[٢] استقرائي لا عقلي حينئذ.

٤ـ استدراك:

تبعاً للمبحث الأخير، يتحدث هذا المبحث حول أصناف التقابل وأحكام كلّ منها. وأصبحت المناقشة بين الشيرازي وأسلافه، والطباطبائي مناقشة جميلة؛ وبناء على هذه المناقشات نفضّل أن نقدّم أموراً:

الأول: تقابل التناقض

أولاً ـ لا شكّ أنَّ المنطق وهو منهج للدراسات الفلسفية، وله قواعد منها التقابل وتقابل النقيضين الذي عبر عنه بالسلب والإيجاب في الفلسفة. كذلك، السلب

---

(١) يقول الشيرازي: «وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع، فإنَّ الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة. فلا بدّ من كون المتضادّين تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل، فحينئذٍ إن كان بينهما تضادّ، فلا يكون تضادّهما من حيث الجنس، بل من حيث الفصل. فالمتضادّان بالذات هما الفصلان؛ على أنَّ الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهما. وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب، وهذا خلف». (المصدر السابق، ص١١٥).

(٢) حصر أرسطو موجودات العالم في عشر مقولات أصلية على النحو الآتي:
اعتبر أرسطو أنَّ الجواهر خمسة أقسام، وينقسم الجوهر في القسمة الابتدائية إلى قسمين: ١ـ جوهر مادي. ٢ـ جوهر غير مادّي. الجوهر المادي يشتمل على ثلاثة أنواع: ١ـ المادّة. ٢ـ الصورة. ٣ـ الجسم المركّب من المادّة والصورة والجوهر غير المادّي قسمان: ١ـ العقل. ٢ـ النفس. والأعراض على تسعة أقسام أو تسع مقولات:
١ـ الكم. ٢ـ الكيف. ٣ـ الوضع. ٤ـ الأين. ٥ـ المتى. ٦ـ الفعل. ٧ـ الانفعال. ٨ـ الملك. ٩ـ الإضافة. (راجع: سجّادي، جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألّهين**، ص٤٣٢ـ ٤٣٣).
لهذا، فأنَّ المقولات العشر عبارة عن: «واحد الجوهر وتسعة الأعراض (١ـ الإضافة. ٢ـ الكم. ٣ـ الكيف. ٤ـ الأين (المكان). ٥ـ المتى (الزمان). ٦ـ الوضع. ٧ـ الجدة (المِلك). ٨ـ الفعل (أن يفعل). ٩ـ الانفعال (أن ينفعل)».

والإيجاب هما من أحكام النسبة دون المفرد، والتناقض بهذا المعنى يكون مطلقاً، بما أنَّ السلب في المفرد في نفسه لا عن غيره، والإيجاب في نفسه لا عن غيره، ويكون التناقض بمعنى غير المطلق، لو بنى التناقض في الفلسفة بنحو المطلق، لهذا رأي الشيرازي ليس بصحيح حينما قال: «فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب. وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية ـ وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ـ ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقاً وكذباً في نفس الأمر، كـ«زيد أبيض» و«ليس زيد بأبيض». وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه، كـ«البياض» و«اللابياض»، أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كـ«زيد أبيض»، و«زيد لا أبيض»، فإنَّ كلّ مفهوم إذا اعتبر في نفسه وضمّ إليه مفاد كلمة النفي، حَصَل مفهوم آخر في غاية البُعد عنه، ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء. وإذا حمل على شيء مواطأة أو اشتقاقاً، كان إثباته له تحصيلاً وإثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول؛ وإنَّما يتنافيان صدقاً لا كذباً، لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع»[1].

وفي مقابل رأي الطباطبائي وهو حقّ عندما قال: «إن كان المراد من ضمّ الرفع والنفي إلى المفهوم المفروض ضمّه بما أنَّه مفهوم فقط، كان لازمه تحقّق مفهوم قبال مفهوم آخر، وكان البعدُ الحاصل بينهما هو البعدَ الّذي بين كلّ مفهوم ومفهوم غيره، وهو الانعزال والانسلاب الّذي بين المفاهيم لا أزيد من ذلك، وإن كان المراد ضمّه بما هو حاكٍ عن بطلان الوجود، كان لازمه كون المنضمّ إليه هو المفهوم من حيث إنَّه حاكٍ عن الوجود، ورجع الأمر إلى التناقض في القضايا، ومثله القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل»[2]، واستنتج: أنَّ النّظر الفلسفي يؤدّي إلى اختصاص تقابل التناقض بما بين القضايا؛ فإنَّ التّناقض اللائح بين المفردات، كالإنسان واللاإنسان وقيام زيد وعدم قيام زيد، لا يتمّ مع الغض عن القضيتين الموجبة والسالبة في مورده، فهو بالذات بين الإيجاب والسلب، وهي

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٥ـ١٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٥، الهامش٧.

القضية المنفصلة الحقيقية المسمّاة بأوّل الأوائل: «إمّا أن يصدق الإيجاب وإمّا أن يصدق السلب»، وإليها يعود قولهم «الإيجاب والسلب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً».

ثانياً ـ مقصود ابن سينا من المركّب في قوله: «إنَّ المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق، فبسيط، كالفرسية واللافرسية؛ وإلاَّ فمركّب»[١]، كقولنا: «زيد فرس» و«زيد ليس بفرس»، فإنَّ إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال». هو مركّب تامّ خبري؛ لأنَّ المركب التقييدي غير تامّ، بل هو من قبيل المفردات لا المركّبات، بسبب عدم احتمال الصدق والكذب فيه. حيث انتقد المصنّف قول ابن سينا في هذا المجال، وقال: «فقد علم ممّا ذكر أنَّ التقابل أعمّ من التناقض المعرَّف باختلاف قضيتين إيجاباً وسلباً كذا وكذا، لتحقّقه في المفردات، دون التناقض. فقد سها من قال: إنَّ التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلبي. وكذا ما وقع في عبارة التجريد: «إنَّ تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد» ليس بصواب. كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث إنَّهما قضيتان، ولا باعتبار موضوعهما؛ بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد. فالتقابل بالحقيقة إنَّما يكون بين نفس النفي والإثبات، وفي القضايا بالعرض»[٢].

والحاصل أنَّ التناقض الموجود بين المفردات نظير الإنسان واللاإنسان هو بالذات فيهما، وهي القضية المنفصلة الحقيقية (أي: المسمّاة بأوّل الأوائل) وهو إمّا أن يصدق الإيجاب، وإمّا أن يصدق السلب، حيث النقيضان أمران وجودي، وعدمي (أي عدمي لذلك الوجودي)، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهية العقل، ولا واسطة بينهما.

الثاني: تقابل التضايف

المتضايفان هما الأمران الوجوديان اللذان يُتعقّلان معاً، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، ويجوز أن يرتفعا نظير الأبوّة والبنوّة؛ لأنَّهما لا يجتمعان

(١) ابن سينا، حسين: الشفاء (المنطق)، مكتبة آية الله المرعشي، قُمّ، إيران، ج١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ص٢٤١ـ ٢٤٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٦ـ١٠٧.

في موضوع واحد من جهة واحدة ـ بأن يجتمعا في شخص واحد من جهة شخص واحد آخر ـ ويجوز أن يرتفعا، كما في الحجر، والمتأخر، والعلّة والمعلول، والخالق والمخلوق. وفي هذا المجال صارت المناقشة بين المصنّف والطباطائي، وهي:

أولاً ـ ناقش المصنّف تقابل التضايف، حينما قال: «ومن جملة التقابل تقابل التّضايف، والمتضايفان هما وجوديان يُعقل كلّ واحدٍ منهما بالنسبة إلى الآخر، كالأبوّة والبنوّة، فإنّهما لا تصدقان على شيء واحد من جهة واحدة، وإحداهما لا تعقل إلاّ مع الأُخرى وإلخ»[١].

واستنتج: والحقّ في الجواب أن يفرِّق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه: فمفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل، لكن مفهوم التقابل ممّا يصدق عليه التضايف. وقد يكون مفهوم الشيء ممّا يصدق عليه أحد أنواعه، كمفهوم الكلّي الّذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس. وفي الأُمور الذهنية والعوارض العقلية كثيراً ما يكون مفهوم الشيء فرداً له وفرداً لفرده، كما يكون فرداً لمقابله، كمفهوم الجزئي الّذي هو فرد من الكلّي ومقابل له أيضاً باعتبارين[٢].

ثانياً ـ ناقش الطباطبائي قول المصنّف وأكمله، وهو: «هذا هو الحقّ الّذي لامرية فيه، فإنَّ فَرْضَ كون كلّ من الموجودين ـ أي بماهيّتهما ـ معقولاً بالنسبة إلى الآخر يوجب التوقّف المعي بينهما، ولا معنى لتحقّقه في الشيء الواحد. على أنَّ التقابل غيريّة بالذّات، ولا معنى لتحقّقه في الشيء الواحد من جهة واحدة، وفي موارد من كلام المصنّف ما يشعر بأنَّ التضايف لا يأبى عن اجتماع المتضائفين بذاته كالعاقلية والمعقولية ونحوهما، بل الاجتماع يمتنع فيما يمتنع لسبب من خارج، كالعلّية والمعلولية هذا، والحقّ خلافه، وللكلام تتمّة ستوافيك في محله»[٣].

فالمتضايفان هما الأمران الوجوديان اللذان يتعقلان معاً، أي يعقل كلّ واحدٍ منهما بالنسبة الآخَر، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، ويجوز أن يرتفعا.

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٩ـ ١١٠.

(٢) المصدر السابق، ص١١٠ـ ١١١.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٠٩، الهامش٣.

نظير الأبوّة والبنوّة؛ لأنَّهما لايجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ـ بأن يجتمعا في شخص واحد من جهة شخص واحد آخر ـ ويجوز أن يرتفعا، كما في الحجر، والمتأخر، والعلّة والمعلول، والخالق والمخلوق.

الثالث: تقابل التضاد

الضدان هما الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد، ولا يتصوّر اجتماعهما فيه، ولا يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقل الآخر.

هنا النقاش بين المصنّف والطباطبائي، وهو:

أولاً ـ اعتبر الشيرازي أنَّ: «من التقابل ما يكون بين المتضادّين. والمتضادّان على اصطلاح المشّائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف. وقد مرَّت الإشارة إلى أنَّ الطبائع الجنسية لا تتقابل، فالتضاد إنَّما يعرض للأنواع الأخيرة، كما يدلّ عليه الاستقرار. ومن شرط التّضاد أن تكون الأنواعُ الأخيرة الّتي توصف به داخلةً تحت جنس واحد قريب»(١).

ثانياً ـ ناقش الطباطبائي مقالة المصنّف تفصيلاً واستنتج:

أنَّ الاتحاد هو الّذي يتمّ بين نوع من المتضادّين فقط، وإذا فرضنا وجود الاتحاد بين الفصل الّذي هو فعلية الحد النوعي، وبين الجنس الّذي يقسّمه ويحصّله ذلك الفصل، في هذه الحالة هو الجنس القريب، أمّا الجنس البعيد فلا نسبة بين الفصل وبينه بالتقسيم والتحصيل حقيقةً، وبهذا من الواجب أن يكون الجنس الّذي يدخل تحته المتضادان جنساً قريباً، لذلك يظهر أنَّ التضاد يتحقّق في جنس من الأجناس العرضية الّتي تنحصر في نوعين فقط ولا ثالث لهما.

واعتبروا غاية الخلاف بين المتضادين، كما أنَّهم قد حكموا بالتضاد في أمور ثمّ وجدوا أموراً أُخرى متوسطة بين طرفَي التضاد نسبية، مثل السواد والبياض أمّا الّذين ذهبوا إلى تضادهما، فوجدوا الصفرة والحمرة وغير ذلك من الألوان متوسطةً بينهما

(١) المصدر السابق، ص ١١١ـ ١١٣.

وهي بالنسبة إلى السواد بياض وبالنسبة إلى البياض سواد، وأشار الطباطبائي إلى أنَّهم حكموا بتركُّبها من الطرفين، وأنَّ الضدين بالحقيقة هما الطرفان، كما اعتبروا غاية الخلاف بين الضدين. إذن المقصود من غاية الخلاف، أن لا يختلف الخلاف والتغاير بين النسب والاعتبارات، بل يختلف الطرفان ويتغايرا بذاتهما وفي نفسهما، لذلك هذا بمنزلة الإيضاح لمعنى التقابل بين المتضادين في هذا المقام.

لذلك، فالضدان هما أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد، ولا يتصوّر اجتماعهما فيه، ولا يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقل الآخر. وهما يختلفان ويتغايران بذاتهما وفي نفسهما[١].

الرابع: تقابل الملكة والعدم

الملكة وعدمها هما أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان، لكن يجوز أن يرتفعا في موضوع لا تصح فيه الملكة. وفي هذا المضمار صارت المناقشة بين الشيرازي والطباطبائي، وهي:

أولاً ـ تحدث الشيرازي في الفقرتين الرابعة والخامسة الأخيرة حول تقابل الملكة والعدم، وأتى بمثال في شرحهما، بمعنى الشجاعة بمنزلة الملكة النفسانية تحت الفضيلة، والتهوّر هو بمعنى العدم تحت الرذيلة، واعتبر هذا التقابل بالذات لا بالعرض، حينما قال: وكون الشجاعة تحت الفضيلة، والتهوّر ـ المضاد لها ـ تحت الرذيلة لا يَرِدُ نقضاً على هذه القاعدة، لأنَّ كلَّ واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية، وكونه فضيلة أو رذيلة إنَّما هو صفة عارضة له لا أنَّها مقوّمة له؛ فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل والرذائل النفسانية. ثمّ إنَّ الشجاعة ليست ضداً لشيء من التهوّر والجبن، لكونها واسطة بينهما. وأمّا الطرفان، فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادَّين. بل تَضادّ الشجاعة مع كلّ منهما تضادٌ بالعرض، إذ الشجاعة ماهيّة، لها عارض وهو كونها فضيلة، وكلٌّ من التهوّر والجبن ماهيّة، لها عارض هو كونها رذيلة؛ والتضاد بالحقيقة بين العارضين، وفي المعروضين

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١١١، الهامش١.

بالعرض. وأمّا التضادّ بين التهوّر والجبن، فنوع آخر من التضادّ غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة[١].

في المقابل نقد الطباطبائي رأي المصنّف خلال فقرتين الرابعة والخامسة الأخيرة، واعتقد: أنَّ الفضيلة والرذيلة هما من المعاني الاعتبارية، واعترف بعدمية الرذيلة، لكن،رفض التضاد في الجنس القريب والبعيد، وأيّد التضاد بين الأجناس العالية والأجناس البعيدة؛ وأكمل تحليل المصنّف، فاعترف بكون الفضيلة والرذيلة هما متقابلان بالملكة والعدم في حين أنَّه قال: «لا يخفى أنَّ عدم اقتضاء الجنس البعيد بما أنَّه جنس بعيد التضادَ بين انواعه لا ينتج اقتضاء الجنس القريب ذلك، فمن الجائز أن يكون الجنس من أصله غير دخيل في تحقّق التضاد، اللّهم إلاّ أن يبرهن على وجوب اشتراك المتضادين في جنس، فليضمّ من ارتفاع التضاد من بين الأجناس العالية والأجناس البعيدة دخالة الجنس القريب في مسألة التضاد»[٢]. فالفضيلة والرذيلة هما متقابلتان على نحو تقابل الملكة والعدم.

النتيجة:

أولاً ـ التناقض الموجود بين المفردات نظير الإنسان واللاإنسان هو بالذات فيهما، وهي القضية المنفصلة الحقيقية (أي: المسمّاة بأوّل الأوائل) وهو إمّا أن يصدق الإيجاب، وإمّا أن يصدق السلب، حيث النقيضان أمران وجودي، وعدمي (أي عدمي لذلك الوجودي)، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما.

ثانياً ـ المتضايفان هما الأمران الوجوديان اللذان يتعقلان معاً، أي يعقل كلّ واحدٍ منهما بالنسبة للآخَر، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، ويجوز أن يرتفعا؛ نظير الأبوّة والبنوّة؛ لأنَّهما لايجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ـ بأن يجتمعا في شخص واحد من جهة شخص واحد آخر ـ ويجوز أن يرتفعا، كما في الحجر، والمتأخر، والعلّة والمعلول، والخالق والمخلوق.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٥، الهامش٣.

ثالثاً ـ الضدان هما أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد، ولا يتصوّر اجتماعهما فيه، ولا يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقل الآخر. وهما يختلفان ويتغايران بذاتهما وفي نفسهما[١].

رابعاً ـ الفضيلة والرذيلة هما متقابلتان على نحو تقابل الملكة والعدم.

(١) راجع: المصدر السابق، ص١١١، الهامش١.

المبحث الخامس

التقابل بين الواحد والكثير

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

تابع الشيرازي هذا المبحث في خصوص التقابل، فبدأ بتفسير كيفية التقابل بين الواحد والكثير، واعتبر أنّه من العلوم الربّانية، ثمّ ذكر آراء المتقدّمين من الفلاسفة، وأشار إلى قول الشيخ الرئيس ابن سينا أيضاً في هذا المجال الّذي ورد في الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء[٢]، وهو:

أولاً ـ إنّ الوحدة والكثرة لهما تقابل ذاتي؛ فإذا لاحظنا مفهوم الوحدة والكثرة، تيقّنّا عدم اجتماعهما في ذات واحدة وفي زمان واحد.

ثانياً ـ ليس تقابلهما تقابل العدم والملكة، وتقابل السلب والإيجاب وتقابل التضاد؛ لأنّ:

أ ـ تقابل الوحدة والكثرة ليس تقابل التضايف، فإذن إدراك كلّ واحد من طرفين

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٢٢ـ ١٢٦.

(٢) ذهب ابن سينا إلى أنّ التقابل بين الواحد والكثير ليس بذاتي بل يعرضهما التقابل من حيث إنّ الواحد مكيال للكثرة والكثير مكيل له، كما يعرض الواحد أن يكون علّة للكثير والكثير معلول له. (راجع: ابن سينا، حسين: **الشفاء (الإلهيات)**، مكتبة آية الله المرعشي، قم، إيران، ١٣٦٢هـ.ش/ ١٩٨٣م، ص١٣٠). وهذا القول ناظر إلى ما ذهب إليه أرسطو الّذي ورد في ما بعد الطبيعة، وذكر تفسيره في ما بعد الطبيعة لابن رشد. (راجع: ابن رشد: **تفسير ما بعد الطبيعة**، انتشارات حكمت، طهران، إيران، ط١، ج٣، ١٣٧٧ هـ.ش/ ١٩٩٨م، ص١٢٨٢ـ ١٢٨٣.

مشروط بملاحظة الآخَر، كما وجود المتضايفين متكافئ أيضاً، لكن إدراك الوحدة والكثرة ليس بأن يكون أحدهما منوطاً بالآخَر، ولا يتكافآن في الوجود.

ب ـ ليس تقابل الوحدة والكثرة تقابل السلب والإيجاب أو العدم والملكة بسبب عدم سلب أيٍّ واحد من طرفي الوحدة والكثرة.

ج ـ إنَّ الوحدة ليست سلب الكثرة، لأنَّها مقوّمة الكثرة أو علّتها، والكثرة لاتكون سلب الوحدة لأنَّها متقوّمة بالوحدة أو معلولة لها، وفي غير هذه الصورة، الشيء يكون علّة السلب نفسه أو سلب الشيء يكون علّة الشيء.

ثالثاً ـ إنَّ الضد لايتقوّم بضدّه، وهو مجرّد دعوى بلا دليل.

بعد ذلك، نقد الشيرازي الاستدلالات المذكورة:

أ ـ على أساس أن نفي أقسام التقابل الثلاثة المذكورة من الوحدة والكثرة، يثبت أنَّ التقابل ينحصر بالأقسام الأربعة.

ب ـ على أساس عدم صدق شروط الأقسام الثلاثة للتقابل في الوحدة والكثرة، ينتفي شرط التضاد أيضاً، لأنَّ من جملة شروط تقابل التضاد تعاقب الضدين على موضوع الواحد، أمّا الوحدة والكثرة فلا تتعاقبان على موضوع واحد. والشرط الآخر لتقابل التضاد هو كون الضدين في غاية الخلاف، لكن الوحدة والكثرة ليستا في غاية الخلاف.

ج ـ عدم وجود بعض شروط التضاد في الوحدة والكثرة، لا يوجب تخصيص الحكم بضدهما، لأنَّه:

أ ـ ليس التخصيص في القواعد العقلية.

ب ـ إذا فرضنا أنَّ التخصيص جائز، في هذه الحالة يشمل التخصيص على كلّ واحد من أقسام التقابل الأربعة.

رابعاً ـ إنَّ التقابل بين الوحدة والكثرة ليس تقابلاً ذاتياً، لكنهما ممّا عرض لهما تقابل التضايف.

خامساً ـ إنَّ الضدّ يتقوّم بضدّه، وليس دعوى بلا دليل كالبلقة الّتي هي ضد لكلّ من السواد والبياض.

استنتج المصنّف من هذه المناقشة، أنَّ الاستدلالات المذكورة في هذا المبحث لم يكن فيها أيّ نتيجة، بل يجب عليهم إضافة قسم خامس، لكن المشهور هو الأقسام الأربعة المذكورة.

٢ـ تعليق الطباطبائي

«فيه تلويح إلى أنَّ حصر أقسام التقابل في الأربعة ليس بعقلي دائر بين النفي والإثبات، كما يظهر من تضاعيف ما مرّ من كلامه أنَّ تحديد التضاد بالحدّ المعروف مبنيّ على الاصطلاح، وقد مرّ الكلام فيه. والّذي ينبغي أن يقال في هذا المقام: إنّا لا نشك في أنَّ الواحد موجود وإنَّ الكثير موجود وأنّهما متنافيان في الجملة، فالموجود من حيث هو موجود منقسم إلى الواحد والكثير، وهو انقسام أولي يلحق الوجود بما هو وجود من غير توسيط واسطة، فالمفهومان منتزعان من الوجود لذاته، فالوصفان ـ أعني الوحدة والكثرة ـ غير خارجين عن ذاته وإلاّ لكانا باطلين قضاءً لحقّ الأصالة في الوجود، فهما وصفان راجعان إليه في عين أنّهما مختلفان، وقد مرّ أنَّ الوحدة تساوق الوجود وتعمّ الواحد والكثير جميعاً، فالوجود في وحدته وكثرته يفترق بعين ما يشترك به وبالعكس، وهذه خاصيّة التشكيك، فانقسام الوجود إلى الواحد والكثير من قبيل انقسام الحقيقة المشكّكة إلى مرتبتيه المختلفتين بالشدّة والضعف، والكثير هو المرتبة الضعيفة لضعف الوحدة المساوقة للوجود فيه، وهو نظير انقسامه إلى الخارجي والذهني، وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوّة، وانقسامه إلى الثابت والسيّال وغير ذلك، ولا ريب في انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيك، لأنَّ رجوع ما به الاختلاف في المراتب إلى ما به الاتّفاق لا يجامع الغيريّة الذاتيّة الّتي يتقوّم بها التقابل، فقد ظهر ممّا قدّمناه أنَّ الواحد والكثير لا تقابُل بينهما من حيث هما واحد وكثير. وأمّا قوله «إنّا نفهم تقابلاً بين الواحد والكثير الّذين كلّ منهما ينافي الآخر ويبطله عند حدوثه ووجوده» فلا يثبت بمجرد التنافي والتباطل بينهما أزيد ممّا يقتضيه اختلاف مراتب التشكيك من البينونة وانعزال بعضها من بعض»[1].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٢٦ـ الهامش١.

٤ـ إبداع الطباطبائي:

نقد الطباطبائي تفسير الشيرازي حول تقابل الواحد والكثير، ورفض كيفية التقابل بين الواحد والكثير الّتي طرحها المصنّف وزاد القسم الخامس إلى أقسام التقابل الأربعة، كما رفض انحصار التقابل في الأقسام الأربعة المذكورة، حينما قال: «إنّ حصر أقسام التقابل في الأربعة ليس بعقلي دائر بين النفي والإثبات، كما يظهر من تضاعيف ـ ما مرّ ـ من كلامه أنّ تحديد التضاد بالحدّ المعروف مبنيّ على الاصطلاح، وقد مرّ الكلام فيه»[١]. بعد ذلك قام بتحليل البحث وقدّم رأيه على النحو التالي:

أولاً ـ لا شكّ في أنّ الواحد والكثير موجودان ومتنافيان، فالموجود بما أنّه موجود منقسم إلى الواحد والكثير، وهذا انقسام أوّلي يلحق «الوجود بما هو موجود» من دون أيّ توسيط واسطة، فهما مفهومان منتزعان من الوجود لذاته.

ثانياً ـ أنّ الوحدة والكثرة «الوصفان» غير خارجين عن ذات الوجود، وإلاّ لكانا باطلين قضاءً لحقّ الأصالة في الوجود، لذا هما وصفان راجعان إليه في عين أنّهما مختلفان؛ لأنّ الوحدة تساوق الوجود وتشمل الواحد والكثير جميعاً، بهذا الوجود في وحدته وكثرته يفترق بعين ما يشترك به وبالعكس وهذه هي خاصية التشكيك[٢].

ثالثاً ـ إنّ انقسام الوجود إلى الواحد والكثير من قبيل انقسام الحقيقة المشككة إلى مرتبتيه المختلفتين بالشدّة والضّعف، والكثير هو المرتبة الضعيفة لضعف الوحدة المساوقة للوجود فيه، وهو مثل انقسامه إلى الخارجي والذهني، وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوّة، وانقسامه إلى الثّابت والسيّال وغير ذلك.

رابعاً ـ لا شكّ في انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيك، بسبب رجوع ما به الاختلاف في المراتب إلى ما به الاتّفاق حيث لا يجامع الغيرية الذاتية الّتي يتقوّم عليها التقابل[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٦ـ الهامش١.

(٢) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٢٦، الهامش١.

(٣) كما قد ظهر بأنّ الواحد والكثير لا تقابل بينهما بما أنّهما واحد وكثير.

وفي جواب قول الشيرازي حينما قال: «إنّا نفهم تقابلاً بين الواحد والكثير اللذين كلّ منهما ينافي الآخر ويبطله عند حدوثه ووجوده»[١]، اعتبر الطباطبائي: إنَّ مجرّد وجود التنافي والتباطل بين الواحد والكثير، لا يثبت البينونة والاختلاف بين الواحد والكثير إلاَّ بقدر الاختلاف والبينونة الّتي تقتضيها مراتب التشكيك بينهما فقط؛ على هذا لا يندرج الواحد والكثير في أقسام التقابل.

٥ـ استدراك:

قد كانت الوحدة والكثرة هما من صفات الوجود ومن أقسامه ومطروحة في مبحث التشكيك، حيث يوجد الفرق والبينونة بينهما في مراتب التشكيك. وهل هذا يؤدي إلى أن يكون بينهما التقابل، واندراجه في أقسام التقابل؟ وفي هذا الصدد نبيّن رأي المصنّف والطباطبائي، ونقدّم النتيجة والجواب، على النحو الآتي:

الأول: رأى المصنّف بأنَّ «الواحد والكثير» هما متقابلان، وهذا التقابل من العلوم الربانية التي حار فيها الفلاسفة، وليس كتقابل الأربعة المشهورة بل يكون تقابل بينهما تقابلاً خامساً وبالذات لا بالعرض، وناقش الآراء الواردة وتحدث فيها تفصيلاً واستنتج: «أنَّ لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير، فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً خامساً، إلاَّ أنَّ المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصّها ولوازمها»[٢].

الثاني: اعتقد الطباطبائي بأنَّ حصر التقابل في أقسام أربعة هو غير معقول، لكن في نفس الوقت رفض التقابل في الواحد والكثير؛ لأنّهما مرتبتاه المختلفتان بالشدة والضعف، والكثير هو المرتبة الضعيفة لضعف الوحدة المساوقة للوجود فيه، فرجوع ما به الاختلاف في مراتب التشكيك إلى ما به الاتّفاق لا يجامع الغيريّة الذاتية الّتي يتقوّم بها التقابل. واستنتج: «ممّا قدّمناه أنَّ الواحد والكثير لا تقابُل بينهما من حيث هما واحد وكثير. وأمّا قوله «إنّا نفهم تقابلاً بين الواحد والكثير الّذين كلّ منهما ينافي

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٦.

الآخر ويبطله عند حدوثه ووجوده فلا يثبت بمجرد التنافي والتباطل بينهما أزيد ممّا يقتضيه اختلاف مراتب التشكيك من البينونة وانعزال بعضها من بعض»[١].

النتيجة:

أولاً ـ انحصار التقابل في الأقسام الأربعة غير عقلي.

ثانياً ـ لا يوجد التقابل بين الواحد والكثير؛ لأنّهما المرتبتان المختلفتان بالشدة والضعف، والكثير هو المرتبة الضعيفة لضعف الوحدة المساوقة للوجود فيه، فرجوع ما به الاختلاف في مراتب التشكيك إلى ما به الاتّفاق لا يجامع الغيريّة الذاتية الّتي يتقوّم بها التقابل.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٢٦ ـ الهامش١.

الفصل الثالث

العلّة والمعلول

- تمهيد:
- المبحث الأول: إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات.
- المبحث الثاني: الدلالة على تناهي العلل كلّها.
- المبحث الثالث: هل يجوز أن يكون البسيط قابلاً وفاعلاً؟
- المبحث الرابع: هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علّة مركّبة من أجزاء؟
- المبحث الخامس: أصناف الفاعل.

تمهيد

يشتمل هذا الفصل على سبعة أبحاث: المبحث الأول يتطرق إلى إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات، وهل أنَّ العالمِ يبتني على نظام العلّي والمعلولي الذي هو حاكم على الموجودات كافة؟ وهل أنَّ هذا النظام لم يكن في الماهية، بل في الوجود؟ وبما أنَّ الماهية هي معلولة من معلولات العلّة. فهل البحث حول العلّة والمعلول، قديم أم حديث؟ كما ونتعرّض هنا إلى النقاش الذي دار بين الفلاسفة ومنهم الشيرازي والطباطبائي حول الدور والتسلسل الّذي يجري في العلل والمعلولات، والعلّة الناقصة والعلة التامة. لذلك سوف نرتب هذه المناقشة على أربعة أقسام للوصول إلى النتائج المطلوبة. أما المبحث الثاني فنخصِّصه للدلالة على تناهي العلل كلّها، وسيكون هذا المبحث تكملة للمبحث الأخير حول البراهين الواردة في ابطال الدور والتسلسل. والمبحث الثالث سيكون بطرح السؤال الآتي: هل يجوز أن يكون البسيط قابلاً وفاعلاً؟ ونستكمل طرح سؤال آخر في المبحث الرابع يكون على الشكل الآتي: هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علّة مركّبة من أجزاء؟ أما المبحث الخامس فسوف نتكلم فيه على أصناف الفاعل. لذلك، بعد أن نبين ونوضح رأي الشيرازي وموقفه في النقاش مع أسلافه الفلاسفة؛ سوف نعرضه في الاستدلالات المنطقية والمقنعة للطباطبائي في كلّ واحد من المباحث المذكورة وستكون حصيلة هذه الدراسة هي:

أ ـ عشرة إبداعات. ب ـ سبعة اشتراكات. ج ـ ثمانية استدراكات.

المبحث الأول

إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

حاول الشيرازي في هذا المبحث إبطال الدور والتسلسل[٢] في العلل والمعلولات، على وزان المبحث السادس من المنهج الخامس من شرح المقاصد، ومن خلال هذه المحاولة والاستدلال:

أولاً ـ عبّر عن الدور والتسلسل بعبارة جامعة، بعد ذلك قام بإبطال الدور.

ثانياً ـ أجاب على استدلال الّذين ذهبوا إلى أنَّ التأخُّر والتقدّم، أو التوقّف والإحتياج

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٤١ـ ١٦٥.

(٢) الدور في المصطلح الفلسفي عبارة عن توقّف الشيء على نفسه؛ بمعنى أن يكون الشيء علّةً ومعلولاً في الوقت نفسه، وقد يحصل الدور من خلال عدّة وسائط ويطلق عليه الدور المضمر الّذي ينتهي إلى تقدّم الشيء على نفسه. [لذلك، الدور على قسمين: ١ـ الدور الصريح. ٢ـ الدور المضمر. وأمّا الدور الصريح هو]: يقال مثلاً: «ألف» متوقّف على «باء»، و«باء» متوقّف على «ألف». [٢ـ الدور المضمر هو]: يقال مثلاً: «ألف» علّة «باء» و«باء» علّة «ج». (راجع: صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، ج١، ص١٤١).
والتسلسل على عدّة أنواع:
أـ التسلسل في الأمور الاعتبارية بناءً على اعتبار المعتبر، وهو المعبّر عنه بالتسلسل الذي يتوقّف مع عدم اعتبار المعتبر إيّاه، وهذا النوع من التسلسل غير باطل لأنّهـ ليس تسلسلاً حقيقياً.
بـ التسلسل في الحوادث والزمانيات، وهذا النوع ليس باطلاً أيضاً، لأنَّ أجزاءه موجودة بالتدرج بحيث لا تجتمع معاً في الوجود.
جـ التسلسل في العلل والمعلولات الّذي هو عبارة عن ترتّب أُمور غير متناهية؛ بحيث تكون كلّ مرتبة علّة للاحق ومعلولة للسابق. وقد ذكر صدر المتألهين مجموعة من البراهين لإبطال التسلسل. (راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٤٢ـ ١٧٣، ٢٤١ـ ٢٤٢).

نسب لا تعقل إلاَّ بين شيئين، كما النسبة بين المحتاج إليه والمحتاج بواسطة الوجوب، وعكسها بالإمكان.

ثالثاً ـ أجاب على القول التالي، بمعنى إن أريد بتقدّم الشيء على نفسه التقدّم بالزمان، فعلم أنّه غير لازم في العلّة.

رابعاً ـ قام بردّ هذا القول أي: أجاز أن يكون الشيء علّة لما هو علّة له من غير لزوم تقدّمه على نفسه[١]. يعتقد المصنّف أيضاً بوجود براهين كثيرة[٢] في مجال استحالة التسلسل؛ ومنها برهان الوسط والطرف الّذي ذكره الشيخ الرئيس ابن سينا في إلهيات الشفاء، واستخدمه الشيرازي في هذا المبحث. بناء على التعليق الطباطبائي نقسّم هذا المبحث إلى أربع فقرات:

ـ الفقرة الأولى: برهان الوسط والطرف

أولاً ـ عندما أثبت المصنّف بأنَّ علّة الشيء بالحقية هي الّتي تكون موجودة معه، ذكر مضمون قول ابن سينا[٣] وهو: إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علّة ولعلّته علّة، في هذه الحالة ليس من الممكن أن يكون لكلِّ علّة علّة بدون نهاية؛ لأنَّ المعلول وعلّته وعلّة علّته باعتبار جملتها في القياس الّذي لبعضها إلى بعض، تصير علّة العلّة علّة أُولى مطلقة للأمرين ولها نسبة المعلولية إليها، وإذا اختلفا في أنَّ أَحدهما معلول بالواسطة والآخَر معلول بدون واسطة، ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط، لأنَّ المتوسط الّذي هو العلّة المماسة للمعلول علّة لشيء واحد فقط، لكن المعلول ليس علّة لشيء.

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٤١ـ ١٤٤ـ.

(٢) ذكر الشيرازي عشرة براهين: ١ـ برهان الوسط والطرف. ٢ـ برهان التطبيق. ٣ـ لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير أن تنتهي إلى علّة محضة لاتكون معلولاً لشيء. ٤ـ برهان التضايف. ٥ـ قريب المأخذ مما سبق (برهان الثالث). ٦ـ برهان الحيثيات. ٧ـ لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية ... إلخ. ٨ـ برهان الترتّب. ٩ـ البرهان الأسد الأخصر للفارابي. ١٠ـ السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية. (راجع: المصدر السابق)

(٣) ابن سينا، حسين: **الشفاء (الإلهيات)**، ص٣٢٧ـ ٣٢٨.

ثانياً ـ لكلٍّ واحدٍ من الأمور الثلاثة (المعلول، وعلّة المعلول، وعلّة علّة المعلول) خاصية، فكانت خاصية الطرف[١] المعلول أنّه ليس علّة لشيء، وخاصية الطرف الآخَر أنّه علّة للكلّ غيره. وخاصية الوسط[٢] أنّه علّة لطرف ومعلول لطرف، سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد؛ وإن كان فوق واحد، فسواء ترتّب ترتيباً متناهياً أو غير متناه. لذلك، وإن ترتّب كثرة متناهية، كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين، فيكون لكلّ من الطرفين خاصيةً.

ـ الفقرة الثانية: برهان التطبيق

استفاد المصنّف من برهان التطبيق لإبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات؛ لذا ذكر بدايةً برهان التطبيق، ثمّ نقل وجهين من اعتراضاته، أحدهما نقض أصل الدليل الّذي ذكره الخواجه نصير الدين الطوسي في كتاب شرح الإشارات والتنبيهات[٣]، وثانيهما ـ ورد في كتاب شرح المقاصد لسعد الدّين التفتازاني[٤] ـ الّذي نقض المقدّمة «القائلة بأنَّ إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأُخرى، لزم انقطاعهما»[٥]. وبعد ذلك قدّم حاصل الاعتراضين والجواب عن منعهما، وهو:

أولاً ـ حاصل الوجهين من النقيضين: نحن نقبل أن يقع بإزاء كلّ جزء من التامّة جزء من الناقصة، لكن لا نقبل ضرورة تساويهما أي التساوي بين كلّ سلسلة علل ومعاليل، والجزء من السلسلة، لأنَّ هذا الأمر كما يكون للتساوي، كذلك قد يكون لعدم التناهي ـ ولو سُمّي مجرد ذلك التساوي ـ. أمّا لا نقبل استحالة فيها بين التامّة والناقصة أي نقصان شيء من جانبها المتناهي، بل يستحيل ذلك في الزائد والناقصة، يعني كون إحداهما فوق عدد الأُخرى ـ وهو غير لازم فيها بين غير المتناهيين ـ.

ثانياً ـ قد يجاب عن المنع (لا نسلّم لزوم تساويهما): إنَّ كلّ جملتين (السلسلة

---

(١) الطرف أي: المعلول. والطرفين أي: المعلول وعلّة علّة المعلول.

(٢) الوسط أي: علّته (علّة المعلول).

(٣) الطوسي، الخواجة نصير الدين: **شرح الاشارات والتنبيهات**، ج٢، ص٣٧. كما اعترض الخواجة نصير الدين على برهان التطبيق في صفحة ٩٥، نفس المصدر، تحت العنوان: إشارة في إثبات تناهي الأبعاد أيضاً.

(٤) التفتازاني، سعد الدين: **شرح المقاصد في علم الكلام**، ج٢، ص١١١ـ.

(٥) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٤٦.

الكاملة والسلسلة الناقصة) بواسطة الزيادة والنقصان هما إمّا متساويتان أو متفاوتان، كذلك تلزم السلسلة الناقصة الانقطاع أيضاً.

ـ الفقرة الثالثة: برهان التضايف(١) (البرهان الرابع)

من جملة البراهين الّتي استعان بها الشيرازي في هذا المبحث برهان التضايف. بيّن كيفيّة استخدام هذا البرهان في بطلان الدور والتسلسل ـ كما ذكره التفتازاني في كتاب شرح المقاصد(٢) ـ، وخلاصة بيان الشيرازي، على صورة قياس استثنائي(٣) ثمّ اثبات المقدّم واثبات التالي، وهو:

أولاً ـ إذا لم تختم سلسلة العلل والمعلولات إلى علّةٍ محضةٍ لا تكون معلولاً لشيء، يلزم عدم تكافؤ(٤) المتضايفين؛ لكن التالي باطل ثمّ ذلك المقدّم باطل أيضاً. وبعبارة أُخرى؛ لو تكافأ المتضايفان في الوجود والعدم، يجب أن تنتهي السلسلة إلى علّة محضة، فإذا صدق المقدّم، فالتالي (انتهاء السلسلة إلى علّة محضة) صادق أيضاً. وإذا لم تنته سلسلة العلل والمعلولات إلى حلقة (علّة محضة)، تبقى سلسلة بين السلاسل وهي معلولة فقط بدون علّة محضة، وفي هذه الحالة يبقى أحد المتضايفين (المعلول) موجوداً قبل الوجود المتضائف الآخَر (علّة محضة) وهذا باطل.

---

(١) قوله: «يُفرَّق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه، فمفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل، لكن مفهوم التقابل ممّا يصدق عليه التضايف، وقد يكون مفهوم الشيء ممّا يصدق عليه أحد أنواعه، كمفهوم الكلّي الّذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس، وفي الأمور الذهنية والعوارض العقلية كثيراً ما يكون مفهوم الشيء فرداً له وفرداً لفرده كما يكون فرداً لمقابله، كمفهوم الجزئي الّذي هو فرد من الكلّي ومقابل له أيضاً باعتبارين، ومن التقابل ما يكون بين المتضادّين، والمتضادّان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لايتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١١٠ ـ ١١١).

(٢) التفتازاني، سعد الدين: **شرح المقاصد في علم الكلام**، ج٢، ص١١١.

(٣) يقول المظفر: «القياس الاستثنائي وهو من الأقيسة الكاملة، الّتي لا يتوقف الإنتاج فيها على مقدمة أخرى، كقياس المساواة ونحوه. وأن الاستثنائي يذكر فيه بالفعل إما عين النتيجة أو نقيضها، فهنا نقول: يستحيل أن تكون النتيجة مذكورة بعينها أو بنقيضها على أنها مقدمة مستقلة مسلم بصدقها، لأنّه حينئذ يكون الإنتاج مصادرة على المطلوب». (مظفر، محمّد رضا: **المنطق**، ص٢٥٠).

(٤) أي: التساوي.

ـ الفقرة الرابعة: البرهان الأسدُّ الأخْصَر للفارابي (البرهان التاسع)

ثانياًـ لو ادّعى أحد بأنَّ المكافئ لمعلولية المعلول المحض هو علّية المعلول الّذي فوقه بدون وسط، لا علّية العلّة المحضة. بعبارة أُخرى، المعلولية المحضة ليست المعلولية الّتي تكون فاقدة للعلّة، بل العلّة عبارة عن الإضافة المعلولية في هذه السلسلة مع علّية، وليست علّية علّة الّتي هي واسطة في شروع السلسلة.

نقول: نعم، لكن المقصود أنّه لا بدّ أن يكون بإزاء كلّ معلولية علّية، وهذا يقتضي ثبوت العلّة المحضة.

وقد ذكر المصنّف عبارتين للقوم في شرح هذا البرهان:

الأُولى: اعتبر أنَّ لو فرضنا تسلسل العلل والمعلولات إلى غير نهاية، في هذه الحالة لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة؛ وهو باطل بسبب ضرورة وجود تكافؤ العلّية والمعلولية وعدمه في هذا المقام.

الثانية: نحن نأخذ جملة من العليات الموجودة في سلسلة العلل والمعلولات، وجملة أُخرى من المعلولات، ثمّ نطبّق بينهما، فإذا زادت آحاد أحدهما على الأُخرى، بطل تكافؤ العلّية والمعلولية؛ لأنَّ معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كلّ معلولية علّية وبإزاء كلّ علّية معلولية، وإن لم تزد، يلزم علّية بدون معلولية، ضرورة أنَّ في جانب التناهي معلولية بلا علّية، وهو المعلول الأخير. وفي هذه الحالة يلزم الخلف، هو بسبب تقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علّة محضة.

بعد بيان أربعة براهين ومنها البرهان الثامن[1]، استخدم الشيرازي البرهان التاسع

(١) «إنَّ كلَّ سلسلة من علل ومعلولات مترتّبة، فهي يجب أن تكون لا محالة بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحادها، استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة، فإذن، كلّ سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتّب، يجب أن يكون فيها علّة هي أولى العلل، لو لاها انتفت جملة المراتب الّتي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخِر المراتب، وإلاّ لم تكن المعلوليّة قد استوعبت آحاد السلسلة بالأسر. فإذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا إلى علّة بعينها لا تكون لها علّة، لبطلت السلسلة بأسرها؛ وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالأسر. والحاصل: إنَّ استغراق المعلولية على سبيل الترتّب جملةَ آحاد السلسلة بالتمام، مع وضع أن لا يكون هناك علّة واحدة للجميع». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٦٥ـ١٦٦).

في رد الدور والتسلسل وهو البرهان الأسَدُّ الأخْصَرُ للفارابي في حدّ تعبير المصنّف. أي: «البرهان التاسع الأسدّ الأخصر للفارابي؛ وهو: إنَّه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتُّب بالفعل لا إلى نهاية إلاَّ وهو كالواحد في أنّه ليس يوجد إلاَّ ويوجد آخر وراءه من قبل، كانت الآحاد اللاّمتناهية بأَسرها يصدق عليها «أنَّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل»، فإذن بديهة العقل قاضية بأنَّه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتّى يوجد شيء ما بعده؟!»[١] على هذا رفض المصنّف الدور والتسلسل في سلسلة العلل والمعلول.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«الظاهر أن يكون المراد من تعلّق وجود الجملة بالآحاد، أنَّ حيثية الجملية أمر انتزاعي غير زائد الوجود على وجود الآحاد، ومعلوليته عين معلولية الآحاد، فاحتياجها إلى العلّة عين احتياج الآحاد، فلابدّ من علّة أولى. وأمّا ما ربَّما يُفسّر به في بعض الكلمات «أنَّ وجود الجملة متعلّق وطارٍ على وجود الآحاد معلول للآحاد» فذلك يوجب فساد البرهان، لأنَّ علّة الجملة حينئذٍ هي الآحاد، وكلّ واحد من الآحاد معلول لسابقه، ويذهب الأَمر إلى غير النهاية، لأنَّ اللازم وجود الطرف وهو في كلٍّ واحد السابقة عليه من غير احتياج إلى علّة أولى للجملة، لأنَّ علة الجملة الآحاد وهي موجودة، نعم، يبقى على البرهان منع، وهو أنَّا لا نسلّم صحّة عروض الجملة لغير المتناهي على حدٍّ عروضها المتناهي»[٢].

ـ الفقرة الثانية:

«يمكن المناقضة في هذه الضرورة والمنع عن عروض المساواة والزيادة والنقصان في غير المتناهية»[٣].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٤ـ١٤٥، الهامش٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٦، الهامش٢.

ـ الفقرة الثالثة:

«يرد على العبارتين جميعاً المنع من تحقّق معلول في الوجود لا يكون علّة، سواء فرضت السلسلة من العلل التامّة أو الناقصة، وبعبارة أُخرى، انقطاع السلسلة من جانب المستقبل ممنوع»[١].

ـ الفقرة الرابعة:

«ويمكن الاستدلال على بطلان التسلسل بوجه آخَر، وهو أنّه قد ثبت أنّ الجعل والعلّية في الوجود، وثبت أنّ وجود المعلول بالقياس إلى العلّة وجود رابط، وأنّ الوجود النفسي الّذي يقوم به هو وجود علّته، فلو ذهبت سلسلة العلّية والمعلولية إلى غير النهاية؛ لزم أن يتحقّق هناك وجودات رابط متعلّقة بعضها ببعض من غير أن يقوم بوجود نفسي مستقلّ وهو محال. وليست المقايسة المذكورة اعتبارياً حتّى يكتفي بالاستقلال الإضافي بينهما، وإنّما مرجعها إلى تحقّق مراتب الشّدّة والضّعف، فافهم. وهذا الوجه يبطل الدّور أيضاً كما يبطل التسلسل، وهو قريب المأخذ من الوجه الثامن، وليس به، لاختلاف المقدّمات المأخوذة فيهما»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

اعترض الطباطبائي على برهان الوسط والطرف لابن سينا الّذي ذكره الشيرازي، وهو:

أولاً ـ إنّ مقصود ابن سينا من تعلّق وجود الجملة بالآحاد في قوله، أي: «والجملة متعلّقة الوجود بها، ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول، إلاّ أنّ تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلّة له»[٣]. إنّ حيثية الجملة أمر انتزاعي غير زايد الوجود

(١) المصدر السابق، ص١٦٢، الهامش١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٦٦، الهامش٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٤ـ١٤٥.

على وجود الآحاد، كما أنَّ معلوليته عين معلولية الآحاد، لذلك، حاجتها إلى العلّة عين حاجة الآحاد، والحاصل هو الاحتياج إلى علّة أولى.

ثانياً ـ مادام يفسّر في بعض الكلمات أنَّ وجود الجملة متعلّق وطارٍ على وجود الآحاد معلول للآحاد؛ في هذه الحالة يفسد البرهان، لأنَّ علّة الجملة هي الآحاد، لذا كلّ واحد من الآحاد يكون معلولاً لسابقه، ويجري الأمر إلى غير النهاية. والدليل على ذلك هو: أنَّ وجود الطرف في كلّ واحد من العلّة السابقة عليه ضروريٌّ، بدون حاجة إلى علّة أولى للجملة، وهو بسبب موجودية علّة جملة الآحاد؛ لذلك، يفسد البرهان المذكور، أي: عروض الجملة لغير المتناهي على حدّ عروضها المتناهي ليس صحيحاً.

ـ الفقرة الثانية:

اعتبر الطباطبائي في هذا التعليق، أنَّ المناقضة الّتي ذكرها الشيرازي ليست منحصرة بهذه الضرورة والمنع عن عروض المساواة والزيادة والنقصان المتناهية، بل يمكن أن تشمل المقادير غير المتناهية أيضاً؛ أي تشمل جملة السلسلة غير المتناهية.

ـ الفقرة الثالثة:

رفض الطباطبائي استدلال الشيرازي والتفتازاني الّذي ذكرناه في العبارتين المتقدّمتين[1] في الفقرة الثالثة:

أولاً ـ بسبب المنع من تحقّق معلول في الوجود لا يكون علّة في أيِّ سلسلة من سلاسل المذكور، وهذا المنع يشمل السلسلة المؤلفة من العلل التامّة والسلسلة المؤلفة من العلل الناقصة.

ثانياً ـ بسبب انقطاع السلسلة من جانب المستقبل الممنوع في هذا المقام.ـ

ـ الفقرة الرابعة:

أشار الطباطبائي إلى البرهان الثامن والتاسع (البرهان الأسدّ للفارابي) في هذا

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٦٢ـ ١٦٣.

التعليق الّذي ذكرناه في الفقرة الرابعة: أي خلاصة مقالة الشيرازي في هذا المبحث، وطرح برهاناً آخَر لبطلان التسلسل، ووصفه قريب المأخذ من الوجه الثامن (البرهان الثامن)، بهذا صار البرهان الأحد عشر، وخلاصة ذلك البرهان عبارة عن:

أولاً ـ قد ثبت أنَّ الجعل والعلّية في الوجود. (المقدمة الأُولى)

ثانياً ـ قد ثبت أنَّ وجود المعلول بالقياس إلى العلّة وجود رابط. (المقدمة الثانية)

ثالثاً ـ قد ثبت أنَّ الوجودالنفسي الّذي يقوم به هو وجود علّته. (المقدمة الثالثة)

النتيجة: لو ذهبت سلسلة من العلّية والمعلولات إلى غير النهاية، لزم أن يتحقّق هناك وجودات رابطة متعلقة بعضها ببعض، من غير أن يقوم بوجود نفسي مستقل وهو محال. وكما ليست المقايسة المذكورة اعتباريّة حتّى يكتفى بالاستقلال الإضافي بينهما، لكن مرجعها إلى تحقّق مراتب الشدّة والضعف، وبهذا الوجه (البرهان) يبطل الدور، كما يبطل التسلسل.

٤ـ استدراك:

لا شكّ أنَّ العالم يبتني على نظام العلّي والمعلولي الذي هو حاكم على الموجودات كافة. وهذا النظام لن يكون في الماهية، بل في الوجود. بما أنَّ الماهية هي معلولة من المعلولات العلّة. ويعود البحث حول العلّة والمعلول إلى الأزمنة القديمة، وهو من أقدم المباحث الفلسفية. وهناك نقاش بين الفلاسفة ومنهم الشيرازي والطباطبائي حول الدور والتسلسل الّذي جري في العلل والمعلولات، والعلّة الناقصة والعلة التامة. لذلك نفضّل أن نرتّب هذه المناقشة على أربعة أقسام للوصول إلى التنائج المطلوبة:

الأول: برهان الوسط والطرف

إنَّ برهان الوسط والطرف البرهان الّذي ذكره أرسطو في المقالة الأُولى من ما بعد الطبيعة[1]. وهنا استفاد المصنّف منه لابطال الدور والتسلسل، وأثبت بأنَّ علّة الشيء

(١) قوله: «من البيِّن أنَّ للأشياء ابتداء، وأنَّ علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من =

بالحقية هي الّتي تكون موجودة معه، بمعنى لو فرضنا معلولاً وفرضنا له علّة ولعلّته علّة، في هذه الحالة ليس من الممكن أن يكون لكلٍّ علّة علّة من دون نهاية، إلى آخره. واعتقد لكلٍّ واحد من المعلول، وعلّة المعلول، وعلّة علّة المعلول خاصية، فكانت خاصية الطرف[1] المعلول أنّه ليس علّة لشيء، وخاصية الطرف الآخَر أنّه علّة للكلّ غيره. وخاصية الوسط[2] أنّه علّة لطرف ومعلول لطرف، سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد؛ وإن كان فوق واحد، فسواء ترتّب ترتيباً متناهياً أو غير متناه. لذلك، وإن ترتّب كثرة متناهية، كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين، فيكون لكلٍّ من الطرفين خاصيةً. لأنَّ المعلول وعلّته وعلّة علّته باعتبار جملتها في القياس الّذي لبعضها إلى بعض، تصير علّة العلّة علّة أُولى مطلقة للأمرين ولها نسبة المعلولية إليها، وإذا اختلفا في أنَّ أَحدهما معلول بالواسطة والآخَر معلول بدون واسطة، ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط، لأنَّ المتوسط الّذي هو العلّة المماسة للمعلول علّة لشيء واحد فقط، لكن المعلول ليس علّة لشيء[3].

نقد الطباطبائي نظر المصنّف حول برهان الوسط والطرف، حينما قال: «الظاهر أن يكون المراد من تعلّق وجود الجملة بالآحاد، أنَّ حيثية الجملية أمر انتزاعي غير زائد الوجود على وجود الآحاد، ومعلوليته عين معلولية الآحاد، فاحتياجها إلى العلّة عين احتياج الآحاد، فلابدّ من علّة أولى. وأمّا ما ربَّما يُفسّر به في بعض الكلمات «أنّ وجود

= طريق النوع أي أن تكون أنواع العلل أكثر من أن تعد إلى غير نهاية. وذلك أنَّه لا يمكن من طريق الهيولى أن يكون شيء من شيء إلى ما لا نهاية، فيكون مثلاً: اللحم من الأرض والأرض من الماء والماء من الهواء والهواء من النار. ويمر ذلك إلى غير نهاية فلا يقف عند شيء، ولا يمكن أيضاً من طريق ما منه ابتداء الحركة، فيكون مثلاً: الإنسان يتحرك من الهواء والهواء يتحرك من الشمس والشمس تتحرك من الغلبة العداوية، ولا يكون لذلك نهاية. وعلى هذا المثال يجري فيما بسببه يكون الشيء؛ فإنَّه لا يمكن في هذا الطريق أيضاً أن يجري الأمر إلى ما لا نهاية، فيكون مثلاً: المشي لسبب الصحة والصحة لسبب السعادة والسعادة لسبب شيء آخر غيره. ويجري في ذلك دائماً بلا نهاية، وكذلك يجري الأمر فيما هو الشيء أي الذات». (ابن رشد: **تفسير ما بعد الطبيعة** (تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو)، منشورات الحكمة، طهران، إيران، ج٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص١٦ - ١٧).

(١) الطرف أي: المعلول. والطرفين أي: المعلول وعلّة علّة المعلول.

(٢) الوسط بمعنى علّته.

(٣) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٤١ـ١٤٥.

الجملة متعلّق وطارٍ على وجود الآحاد معلول للآحاد» فذلك يوجب فساد البرهان، لأنَّ علّة الجملة حينئذٍ هي الآحاد، وكلّ واحد من الآحاد معلول لسابقه، ويذهب الأمر إلى غير النهاية، لأنَّ اللازم وجود الطرف وهو في كلٍّ واحد السابقة عليه من غير احتياج إلى علّة أولى للجملة، لأنَّ علة الجملة الآحاد وهي موجودة، نعم، يبقى على البرهان منع، وهو أنَّا لا نسلّم صحّة عروض الجملة لغير المتناهي على حدِّ عروضها المتناهي»[1].

الثاني: برهان التطبيق[2]

المقصود من برهان التطبيق أنَّه: لو فرض كل عدد كالعشرة مثلاً فلا بّد فيه من ترتّب ضروري بين الواحد والاثنين والثلاثة فإنَّ الواحد يتقدم على الاثنين تقدماً بالطبع وإن لم يكن متقدماً على الواحد وكذا الكلام في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة والثلاثة إلى الأربعة وهكذا فلو دخل في الوجود عدد غير متناه، لهذا استعمل المصنّف هذا البرهان في إبطال الدور والتسلسل في هذا المبحث، لكان الاجتماع والترتّب كلاهما حاصلاً عند ذلك. حيث نقد المصنّف برهان التطبيق في بحث العلة والمعلول، وناقش آراء الفلاسفة القديمة فيه، واعتقد: «إنَّا نختار أنَّه يقع بإزاء كلّ جزء من التامّة جزء من الناقصة، ولا نسلّم لزوم تساويهما، لأنَّ ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي. وإن سُمِّيَ مجرّد ذلك تساوياً، فلا نسلّم استحالته فيما بين التامّة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي. وإنَّما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون إحداهما فوق عدد الأُخرى، وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقص من إحداهما ألوف.

وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في أنَّ كلّ جملتين إمَّا متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان، وأنَّ النّاقصة يلزمها الانقطاع»[3].

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٤ـ١٤٥، الهامش٢.

(٢) يقول بهمنيار: «برهان التطبيق يدلّ على استحالة الأمور غير المتناهية مطلقا، كالنّفوس الناطقة، فإنّه وإن لم يكن بين آحادها ترتّب، لكن يوجد فيها السلاسل غير المتناهية المترتبة، فإنَّ مجموع تلك النّفوس موقوف على ما هو اقلّ منه بواحد، وهو على ما هو أقلّ منه بواحد، وهكذا، فاذا فرضنا تطبيق جملة النفوس على ما هو أقلّ منه بواحد، وهو على ما أقلّ منه بواحد، وهكذا إلى غير النهاية». (بهمنيار بن المرزبان: **التحصيل** (تصحيح وتعليق للأستاذ الشهيد آية اللّه مرتضى مطهّري)، الجامعة طهران، طهران، إيران، ط٢، ج١، ١٣٧٥هـ.ش/ ١٩٩٦م، ص٨٨١).

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص ١٤٦.

أكمل الطباطبائي تحليل المصنّف في عدم تطبيق برهان التطبيق في السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات كأعداد، واعتبر أنَّ الضروة والمنع في هذه السلسلة هما في غير المقادير المتناهية، لهذا قال: «يمكن المناقضة في هذه الضرورة والمنعُ عن عروض المساواة والزيادة والنقصان في غير المتناهية»[١].

الثالث: برهان التضايف

ذكر الشيرازي عبارتين حول برهان التضايف حينما قال: «إحداهما: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية، لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة؛ وهو باطل، ضرورة تكافؤ العلّية والمعلولية. بيان اللزوم أنَّ كلّ علّة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض، وليس كلّ ما هو معلول فيها فهو علّة، كالمعلول الأخير.

وثانيتهما: نأخذ جملة من العلّيات الّتي في هذه السلسة وأُخرى من المعلوليات، ثمّ نطبِّق بينهما؛ فإن زادت آحاد إحداهما على الأُخرى، بطل تكافؤ العلّية والمعلولية، لأنَّ معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كلٍّ معلولية علّية وبإزاء كلٍّ علّية معلولية؛ وإن لم تزد، لزم علّية بلا معلولية، ضرورة أنَّ في جانب التناهي معلولية بلا علّية، وهو المعلول الأخير. فيلزم الخلفُ، لأنَّ التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة محضة»[٢].

لكن رفض العبارتين وقال: «يَرِدُ على العبارتين جميعاً المنعُ من تحقّق معلول في الوجود لا يكون علّة، سواء فرضت السلسلة من العلل التامّة أو الناقصة، وبعبارة أُخرى، انقطاع السلسلة من جانب المستقبل ممنوع»[٣].

الرابع: برهان الترتُّب وبرهان الأَسدّ الأخصر للفارابي

قد ورد في مقولة الشيرازي برهان الترتّب بمعنى كلّ سلسلة من العلل والمعلولات مترتّبة، ولو فرض انتفاء واحد من آحادها يؤدّي إلى انتفاء سائر آحاد السلسلة، حيث كل سلسلة موجودة بالفعل وتكون المعلولية على الترتّب، فيجب أن يكون فيها علّة

(١) المصدر السابق، ص١٤٦، الهامش٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٦٣.
(٣) المصدر السابق، ص١٦٢، الهامش١.

وهي أولى العلل، ولو لاها انتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخِر المراتب، وفي غير هذه الحالة لم تكن المعلوليّة استودعت آحاد السلسلة، وإذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا إلى علّة بعينها لا تكون لها علّة، لذا بطلت السلسلة كلّها، وهذا يؤدّي إلى استيعاب المعلولية جميعَ السلسلة بأكملها، واستغراقِ المعلولية على سبيل الترتّب جملةَ آحاد السلسلة[١].

وأيضاً استعمل «البرهان الأسدّ الأخصر للفارابي»[٢]، والبرهان العاشر من البراهين المطروحة في هذ المجال، وهو: «إنَّ السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية إمّا أن تكون منقسمة بمتساويتين فتكون زوجاً، أو لا فتكون فرداً. وكلُّ زوج فهو أقل بواحدٍ من فرد بعده ـ كالأربعة من خمسة ـ، وكلّ فرد فهو أقلّ بواحدٍ من زوج بعده ـ كالخمسة من الستة ـ، وكلُّ عدد يكون أقلَّ من عدد آخَر يكون متناهياً بالضرورة. كيف لا، وهو محصور بين حاصرين؛ هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده. وردّ بأنّا لا نسلّم أنَّ كلّ ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد، وإنّما يلزم لو كان متناهياً؛ فإنَّ الزوجية والفردية من خواصّ العدد المتناهي. وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال: «كلّ عدد فهو قابل الزيادة، فيكون أقلّ من عدد فيكون متناهياً. والمنع فيه ظاهر»[٣].

اعتمد الطباطبائي استدلالاً آخَر على بطلان التسلسل بدلَ البراهين المطروحة عند المصنّف، حيث قال: «إنّه قد ثبت أنَّ الجعل والعلّية في الوجود، وثبت أنَّ وجود المعلول بالقياس إلى العلّة وجود رابط، وأنَّ الوجود النفسي الّذي يقوم به هو وجود علته، فلو ذهبت سلسلة العلّية والمعلولية إلى غير النهاية؛ لزم أن يتحقّق هناك وجودات رابط متعلّقة بعضها ببعض من غير أن يقوم بوجود نفسي مستقلّ وهو محال. وليست المقايسة المذكورة اعتبارياً حتّى يكتفي بالاستقلال الإضافي بينهما، وإنّما

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص ١٦٥.

(٢) «إنّه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتُّب بالفعل لا إلى نهاية إلاّ وهو كالواحد في أنّه ليس يوجد إلاّ ويوجد آخر وراءه من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها «أنّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل»، فإذن بديهة العقل قاضية بأنّه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتّى يوجد شيء ما بعده؟!» (المصدر السابق، ص١٦٦).

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٧.

مرجعها إلى تحقّق مراتب الشّدّة والضّعف، فافهم. وهذا الوجه يبطل الدّور أيضاً كما يبطل التسلسل، وهو قريب المأخذ من الوجه الثامن، وليس به، لاختلاف المقدّمات المأخوذة فيهما»[١].

النتيجة:

أولاً ـ وجود سلسلة من العلة والمعلول في الأشياء والموجودات أمر طبيعي، بل ضروري؛ لأنَّ كل معلول يحتاج إلى العلة سواء كان العلة الناقصة أو التامة، نظير الكتاب، والقلم، والسيارة، والطيارة، والبناية، والأرض والسماء، والإنسان، والجماد، والنبات، والعالم، والمجردات ممكنة الوجود، أو واجب الوجود بالغير. لذلك، وجود الوسط، والطرف في هذه السلسلة لازم بل ضروري، لكن العلل الموجودة على قسمين:

الأول وهو العلل التي بالنسبة إلى معلولاتها علة، وبالنسبة إلى فوقها معلولة، لأنَّ العلة ليست ذاتية بل عرضية، نظير العلل الممكنة الوجود كالكتاب والقلم الطيارة.ـ

الثاني: العلة الغائية أي علة العلل التي تكون العلة ذاتية لها وقائمة بنفسها لا بغيرها وهو العلة المطلقة. لذا الوسط والطرف في إطار القسم الأول يكون أمراً طبيعياً، لأنَّ بين العلة التامّة للكتاب والعلة التامّة للسيارة، وللقلم حتى يكون الدور والتسلسل، لكن تكرار العلة والمعلول في إطار القسم الثاني من دون النهاية؛ لأن يتكرّر كل من العلل والمعلول، ولا ينتهي إلى النهاية، واستمرار الوسط والطرف بهذا النحو يؤدي إلى الدور أو التسلسل، وهذا باطل تماماً.

ثانياً ـ أنَّ برهان التطبيق يستعمل في المقادير العددية فلابدّ فيه من ترتّب ضروري بين الواحد والاثنين والثلاثة؛ فإنَّ الواحد يتقدم على الاثنين تقدّماً بالطبع وإن لم يكن هناك متقدِّمٌ على الواحد، وكذا الكلام في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة، والثلاثة إلى الأربعة وهكذا، لكن هذه القاعدة لا تتطبق على الأمور غير المتناهية.

الحاصل: بناء على الجعل والعلّية في الوجود، يكون وجود المعلول بالقياس إلى

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٦٦، الهامش٢.

العلّة وجودَ رابط، والوجود النفسي هو وجود علّته، لذا تكرار سلسلة العلّية والمعلولية إلى غير النهاية، يؤدّي إلى لزوم التحقّق من وجود روابط متعلقة بعضها ببعض بدون القيام بوجود نفسي مستقل وهو مستحيل. بما أنَّ المقايسة المذكورة ليست اعتبارياً بل مرجعها إلى تحقّق مراتب الشدّة والضعف، بهذا يبطل الدور والتسلسل حينئذ.

ثالثاً ـ ليس المعلول علّة، ولا يتحقّق في الوجود سواء كانت من العلل التامّة أو الناقصة في سلسلة العلل التامّة أو الناقصة المفروضة.

المبحث الثاني

الدلالة على تناهي العلل كلّها

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

أولاً ـ تبعاً لإثبات تناهي العلل لابن سينا في كتاب إلهيّات الشفاء[٢]، وفخر الدين الرازي في المباحث المشرقية[٣] أشار الشيرازي إلى البراهين[٤] الّتي استفاد منها في إثبات استحالة تسلسل العلل في الفصل الأخير، واعتبر بأنَّ:

أولاً ـ دلّت البراهين المذكورة على أنَّ تلك العلل[٥] من الوجوه، كلّها متناهية لا بعضها. وفي كلٍّ منها مبدأ أوّل، وأنَّ مبدأ جميع هذه العلل واحد؛ لأنَّ العلّة الفاعلية والغائية أقدم من العلل الباقية فيها «أي العلّة الصورية والعلّة الماديّة». وإذا ثبت تناهي العلة الفاعلية والغائية، ثبت تناهي العلة المادية والصورية أيضاً؛ لأنَّهما أقدم من هاتين؛ لذلك ثبت تناهي العلل كلّها.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٦٩ـ ١٧١.

(٢) ابن سينا، حسين: **الهيّات الشفاء**، الفصل الأول، المقالة الثامنة.

(٣) الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية**، ج١، ص٥٢١.

(٤) الأول: برهان الوسط والطرف. الثاني: برهان التطبيق. الثالث: لو تسلست العلل ومعلولاتها من غير أن تنتهي إلى علّة محضة لا تكون معلولاً لشيء.الرابع: برهان التضايف (البرهان الرابع). الخامس: حذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة، وجعل كل من الآحاد الّتي فوقه متعدّدة باعتبار صفتي العلّية والمعلولية. السادس: برهان الحيثيات. السابع: لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات أو غيرها. الثامن: برهان الترتّب. التاسع: برهان الأسدّ الأخصر للفارابي.

(٥) العلل الأربع: ١ـ العلّة الفاعلية. ٢ـ العلّة المادية. ٣ـ العلّة الصورية. ٤ـ العلّة الغائية.

ثانياً ـ إنَّ تناهي العلل هي أجزاء من وجود الشيء وتتقدمه بالزمان، وهو المختص باسم «العنصر»[١]. وأمّا تفصيل ذلك، فذكرناه في الهامش[٢].

٢ـ تعليق الطباطبائي

«هذا إنَّما يثبت استحالة التسلسل من جهة التصاعد من النّاقصة إلى الكاملة وهكذا، لا من جهة التنازل من الكاملة إلى ما تقدّمت عليها من النّاقصة، كما بيّنه في التبصرة السابقة»[٣].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ظهر نظر الطباطبائي في هذا التعليق بأنّه:

أيّد رأي الشيرازي والشيخ الرئيس ابن سينا في إثبات تناهي العلل الأربع.

واعتبر إذا ثبت استحالة التسلسل من جهة التصاعد من الناقصة إلى الكاملة، كما أثبتها المصنّف في المبحث الأخير وفي هذا المبحث في إثبات تناهي العلل؛ بمعنى: أنَّ العلّة الفاعلية والغائية هما أقدم من العلل الباقية فيها «أي العلّة الصورية والعلّة المادّية». - وإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية، ثبت تناهي العلل المادّية والصورية أيضاً؛ لأنَّهما أقدم من هاتين؛ لذلك ثبت تناهي العلل الأربع تماماً ـ أثبت استحالة التسلسل من جهة التنازل من الكاملة إلى الناقصة أيضاً؛ يعني، ثبت التسلسل في كلّ واحدة من العلل الأربع، بسبب اثبات تناهي العلّة التامّة.

٤ـ استدراك:

هذا المبحث تكملة للمبحث الأخير حول البراهين الواردة في إبطال الدور والتسلسل. بناء على هذا نقول:

---

(١) لأنَّ العنصر هو الجزء الّذي يكون الشيء معه بالقوة.

(٢) قوله: «البراهين المذكورة دلّت على أنَّ العلل من الوجوه كلّها متناهية، وأنَّ في كلٍّ منها مبدأ أوّل، وأنّ مبدأ الجميع واحد. وذلك لأنَّ الفاعل والغاية لكلّ شيء هما أقدم من المادّة والصورة؛ بل الغاية أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية، لأنَّ الغاية علّة فاعلية لكون الشيء فاعلاً. فإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية، ثبت تناهي العلل المادّية والصورية، لأنَّهما أقدم من هاتين». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٤٥ـ ١٤٦).

(٣) المصدر السابق، ص١٧١، الهامش٣.

إذا فرضنا سلسلة من العلل والمعلولات، ونقول مثلاً: «ألف» علّة «الباء»، و«الباء» علّة «التاء»، و«التاء» علّة «الثاء»، و«الثاء»، ... و«هاء» علّة «الياء»، و«الياء» علّة «ألف»، بهذا يحصل التكرار «الدور» في سلسلة من هذه العلل والمعلولات الّتي تجعل المعلول علّة علّته، وهذا مستحيل؛ لذلك، كان الفلاسفة والمنطقيون من خلال مناقشاتهم في المباحث العقلية والاستدلالية، يعتقدون بأنَّ الدور ليس له أيُّ حاصل ونتيجة وعلم، لذا كانت تجري هذه المناقشات بسبب قاعدة بطلان الدور أعم من الدور المصرّح والمضمر، وبطلان تسلسل العلل غير المتناهي في جريان بحث العلّة والمعلول أيضاً. لذا حتى الآن تمشي الأمور حول العلل والمعلولات التامّة أو الناقصة الرابطية والمتوسطة أو المتناهية، لكن لو انتهت هذه العلل والمعلولات إلى العلة غير المتناهية، والغائية والمطلقة لا تؤدي إلى التسلسل والدور. يقول المصنّف في هذا السياق: «البراهين المذكورة دلّت على أنَّ العلل من الوجوه كلّها متناهية، وأنَّ في كلٍّ منها مبدأً أوّل، وأنَّ مبدأ الجميع واحد. وذلك لأنَّ الفاعل والغاية لكلِّ شيء هما أقدم من المادّة والصورة؛ بل الغاية أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية، لأنَّ الغاية علّة فاعلية لكون الشيء فاعلاً. فإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية، ثبت تناهي العلل المادّية والصورية، لأنّهما أقدم من هاتين ... إلخ»[١]. واستنتج: «أمّا تناهي العلل الصورية، فبوجهين: أحدهما أنَّ الصّورة الأخيرة تكون علّة للصورة السابقة؛ فلو لم تكن للصور نهاية، لم تكن للعلل نهاية. وثانيهما أنَّ الصور أجزاء الماهية، ويستحيل أن تكون لماهية واحدة أجزاء غير متناهية»[٢]. حيث اعتبر الطباطبائي هذا الطريق يثبت استحالة التسلسل من جهة التصاعد من الناقصة إلى الكاملة فقط، ولا يثبت من جهة التنازل من الكاملة إلى الناقصة[٣].

النتيجة:

أولاً ـ قصد الطباطبائي من الكاملة العلّة التامّة الّتي تشتمل على العلل الأربع:ـ ١ـ العلّة الفاعلية. ٢ـ العلّة المادّية. ٣ـ العلّة الصورية. ٤ـ العلّة الغائية.

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٦٩ـ ١٧١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) راجع: المصدر السابق، ص١٧١، الهامش٣.

ثانياً ـ ويقصد الطباطبائي من العلّة الناقصة: إحدى العلل الأربع أو أقل من العلل الأربع.

ثالثاً ـ إنَّ جميع العلل تعود إلى العلّة الفاعلية، ومنشأ فعل الفاعل هو العلّة الغائية.

رابعاً ـ إنَّ العلّة الفاعلية والغائية هما منشأ لتحقّق وجود العلّة الصورية والمادّية، وبعبارة أُخرى إنَّ العلّة المادّية والصورية هما علتان للعلة الفاعلية والغائية.

خامساً ـ إنَّ منشأ العلل الكاملة «أي العلل التامّة» الموجودة في العالم هي علّة العلل أو غاية الغايات.

المبحث الثالث

هل يجوز أن يكون البسيط قابلاً وفاعلاً؟

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

طرح الشيرازي البحث الّذي طرحته الأشاعرة في آرائها الكلامية، «أي أنَّ الشيء الواحد يمكن أن يكون فاعلاً وقابلاً». أيضاً ورد هذا البحث في شرح المواقف وشرح المقاصد، ورفضه صاحب المواقف والمقاصد. من هنا أشار المصنّف إلى امتناع كون الفاعل والقابل في الشيء الواحد ـ للحكماء، وجوازه من قبل المتأخّرين مطلقاً. بعد ذلك قام الشيرازي بتحقيق البحث ومناقشته، وذكر رأي فخر الدين الرازي في خلال تحقيقه. وفي الختام ذهب إلى أنَّ الشيء الواحد من جهة يكون واحداً لا يستفيد كماله من ذات النفس الوحدانية، وقد ذكرنا خلاصة المبحث في الفقرتين التاليتين:

ـ الفقرة الأولى:

بعد ذكر الرأي المشهور للحكماء والمتأخّرين، بدأ المصنّف بتحقيق البحث، وهو:

على فرض قبول أن يكون «البسيط» بمعنى الانفعال والتأثّر، في هذه الحالة الشيء لا يتأثّر عن نفسه، وإذا فرضنا بأنَّ المقبول يكون صفة كمالية للفاعل. في هذه الحالة الشيء لا يستكمل بنفسه. لكن بمجرّد اتصافه بصفة غير كمالية، في هذه الحالة تكون

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٧٦ - ١٨٢.

مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة. على هذا يجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه، كلوازم الماهيات، سيّما البسيطة. لذلك في الجميع المعنى واحد، يعني: جهة الفاعلية والقابلية فيها واحدة ولا يختص بالبسيط، بل يشمل المركب أيضاً. واستند المصنّف على رأي ابن سينا في هذا المجال أي: «بأن يستطيع شيئاً واحداً وبسيطاً يكون فاعلاً وقابلاً»[١]. وأكّد أنَّ لوازم الوجودات كلوازم الماهيّات، أي فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة، كالنار للحرارة والماء للرطوبة والأرض للكثافة، كذلك حكم المركّبات في خواصها ولوازمها الذاتية؛ لكن الحاجة فيها للمادّة لأجل حدوث الصفات وزيادة الكمالات.

لذا ذكر إحدى الحجتين في امتناع كون الواحد قابلاً وفاعلاً أي: «أنَّ القبول والفعل أثران، فلا يصدران عن واحد»[٢]. ثمّ بيّن اعتراض الإمام الرازي عليه في المباحث المشرقية[٣]، وعرض رأيه بأنَّ كلا البحثين المذكورين مردود. بالنسبة للبحث الأول: فإنَّ الإفادة والاستفادة هما صفتان وجوديتان، لذا لا ينبغي المنازعة والمناقشة في هذا المجال. وبالنسبة لاعتباريتهما، فلو كان التأثير وجودياً لكان محتاجاً إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله، بهذا رفض اعتباريتهما أيضاً.

ـ الفقرة الثانية:

ذكر المصنّف الحجّة الثانية أي: «إنَّ نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان، ونسبة الفاعل إلى فعله بالوجوب، لأنَّ الفاعل التامّ للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه، والقابل لا يستلزم، بل يستصحبه ويمكّن حصولَه فيه. فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً

---

(١) ابن سينا، حسين: **التعليقات**، ص١٨١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٧٧.

(٣) يقول الرازي: «في أنَّ البسيط هل يمكن أن يكون فاعلًا وقابلًا معاً (المشهور امتناع ذلك) والحجة في ذلك أمران (الأول) القبول والفعل أثران والبسيط لا يصدر عنه إلاّ أثر واحد (وجوابه) انّا بيّنا أنّ المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى تفتقرا إلى علة، وإن سلّمنا ذلك فقد بيّنا أنّه لا استحالة في صدور أكثر من المعلول الواحد عن العلة الواحدة. (الثاني) أنّ نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ونسبة الفاعل إلى الفعل بالوجوب، فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لكانت نسبة ذلك الشيء إلى ذلك المقبول المفعول بالإمكان والوجوب معاً وذلك محال (وجوابه) أنّه يجوز أن يكون الفاعل واحداً والقابل واحداً، ولكن تكون نسبة المقبول غير نسبة التأثير وكيف لا نقول ذلك ويصح أن نعقل إحدى النسبتين عند الجهل بالأخرى، وإذا كان كذلك كانت إحدى النسبتين بالإمكان والأخرى بالوجوب». (الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية**، ج٢، ص٥١٥).

لشيء، لكانت نسبته إلى ذلك الشيء ممكنة وواجبة؛ وهما متنافيان، وتنافي اللّوازم يستلزم تنافي الملزومين»[١] فعرض رأيه، وهو:

أولاً ـ يجري هذا الوجه في القوابل المستعدة الحاملة لإمكان المقبولات، لتباينهما مع القوى الفعالة، وهذا يجري في التركيب الخارجي وفي الماهيّات الحاملة لإمكان الوجودات، لأنَّ ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعلية. إذن هذه الحالة هي في مرحلة التركيب الذهني، لكن عندما نصف الأشياء بلوازم وجودها أو بلوازم ماهياتها، لا نجد هناك نسبة إمكانية إلاَّ بالمعنى العام للإمكان.

ثانياً ـ لو أشكل أحد إشكالاً على البرهان المذكور ـ المبتني على تعدد جهتَي الإمكان والوجوب ـ وقال: «إنَّ معنى قابلية الشيء لأمر أنّه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام، و هو لا ينافي الوجوب»[٢].

يجاب بأنَّ معنى القابلية هو الّذي لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل، وهو معنى الإمكان الخاصّ، وإذا فرضنا أنَّ الإمكان العام لا يتحقّق بهذا المعنى في أحد نوعيه ـ أي الوجوب ـ ولا يثبت، بل يعتبر المعنى الأعم على وجه، كما لا يحتمل إلاَّ الإمكان الخاصّ، بهذا ينافي تعيّن الوجوب الّذي لا يحتمله.

والحاصل أنَّ المادّة الحاملة لقوّة وجود الشيء وإمكانه غير القوّة الفاعلة الموجبة له كما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«عُدَّ الفعل والقبول جميعاً أثرين صادرين عن الفاعل والقابل يستلزم رجوع القبول إلى الفعل، وكون العلّة القابليّة من أقسام العلة الفاعلية، وهو يناقض الأصول المتقدمة الثابتة بالبرهان، ولئن أُريد بالأثر والصدور مجرد لحوق معنى لذات مثلاً ليعمَّ بذلك الفعل والقبول جميعاً، لم تشمله قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد، فإنَّ البرهان

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٧٩ـ ١٨٠.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٨٢.

هناك على استحالة صدور الأفعال الكثيرة عن الفاعل الواحد بالمعنى المصطلح في الفاعل، والفعل والصدور دون معنى الأعم المجازي»[١].

ـ الفقرة الثانية:

«الأُولى تبديل الوجوب والإمكان فعلاً وقوّةً، وهما يلازمان الوجدان والفقدان، وسَوق البرهان هكذا: إنَّ نسبة القابل إلى مقبوله بالقوّة، وهي تستلزم فقدان القابل لمقبوله في نفسه، ونسبة الفاعل إلى فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقة فعله وكمال وجوده، ولو اتَّحد الفاعل والقابل لكان شيءٌ في نفسه واجداً لأثره فاقداً له بعينه وهو محال. وإنَّما قلنا: «إنَّ الأولى هو التبديل» لأنَّ نسبة الوجوب إنَّما تتحقّق بين الشيء والعلّة التامة، وأمّا الفاعل الّذي هو إحدى العلل الأربع فلا نسلّم كون نسبة الفعل إليه وحده بالوجوب. اللّهم إلاَّ في المعلولات الّتي ليس لها من العلل إلاَّ الفاعل، كالمعلول المجرّد الّذي يكفي في صدوره إمكانه الذاتي ولا يحتاج من العلّة إلى أزيد من الفاعل الّذي هو بعينه غايته»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

اعترض الطباطبائي على الاستدلال الّذي قام به الحكماء والمتأخّرون ومنهم فخر الدين الرازي الّذي أيده المصنف، فقال: «إنَّ القبول والفعل هما أثران، ولا يصدران عن الواحد»[٣]. لذا ذكر الطباطبائي بدايةً الاستدلال المذكور وهو: «عدّ الفعل والقبول جميعاً أثرين صادرين عن الفاعل والقابل يستلزم رجوع القبول إلى الفعل، وكون العلّة القابليّة من أقسام العلة الفاعلية، وهو يناقض الأصول المتقدمة الثابتة بالبرهان»[٤]، واعتبر أنَّه إذا أريد من الأثر والصدور مجرّد لحوق معنى لذاتـ على سبيل المثالـ في هذه الحالة يشتمل على ذلك الفعل والقبول جميعاً، لذلك لم

(١) المصدر السابق، ص١٧٧، الهامش١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٧٩، الهامش٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٧٧.

(٤) المصدر السابق، ص١٧٧، الهامش١.

تشمله قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد، بل إنَّ البرهان المذكور- الّذي ورد في بيان الشيرازي وفخر الدين الرازي في هذا المجال- قام على استحالة صدور الأفعال الكثيرة عن الفاعل الواحد بالمعنى المصطلح في الفاعل والفعل والصدور فقط لا بالمعنى الأعم المجازي.

- الفقرة الثانية:

إشكال الطباطبائي على الحجّة الثانية، وهو:

إنَّ الوجود يلازم الوجدان والإمكان، كما يلازم الفقدان، والإتيان بالبرهان أيضاً. أي: إنَّ نسبة القابل إلى مقبوله بالقوة، تستلزم فقدان القابل لمقبوله في نفسه، كذلك نسبة الفاعل إلى فعله بالفعل يستلزم وجدان الفاعل لحقيقة فعله وكمال وجوده، وإذا اتحد الفاعل والقابل يكون الشيء في نفسه واجداً لأثره فاقداً له بعينه وهو مستحيل.

وفي القول: «إنَّ الأولى هو التبديل»[1]؛ لأنَّ نسبة الوجوب تتحقّق بين الشيء والعلّة التامّة فقط، لكن الفاعل هو إحدى العلل الأربع، فلا نقبل كون نسبة الفعل إليه وحده بالوجوب، إلاّ في الموارد الّتي ليس لها من العلل إلاّ الفاعل، كالمعلول المجرّد. أي يكفي في صدور المعلول المجرّد إمكانه الذاتي، ولا يحتاج من العلّة إلى أزيد من الفاعل الّذي هو بعينه غايته.

إنَّ الدليل الموجود في الاستدلالات هو أخصّ من المدّعى؛ لأنَّ نسبة الفاعل إلى فعله ليست الضرورة إلاّ أن يكون الفاعل علّةً تامّةً فقط، كالواجب تعالى بالنسبة للصادر الأول.

٤- استدراك:

فرض القابل إلى مقبوله وهو يستلزم فقدان القابل في نفسه، لأنّه صفة للمركب وليس للبسيط. بما أنَّ البسيط هو قائم بنفسه، ولا يحتاج لأمر آخر؛ لأنّه ليس بمركب.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٧٩، الهامش ٢.

وأمّا فرض الفاعل إلى فعله، إمّا أن يكون ضرورياً لفعله أو غير ضروري له. في الحالة الأولى يكون الفاعل علة تامة فقط كالبسيط، ولكن في الحالة الثانية يتعلق بالمركب. في هذا السياق ناقش الشيرازي رأي المشهور من الحكماء الّذين ذهبوا بامتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد، واعتراض الإمام الرازي عليه. وعرض رأيه، حينما قال: أولاً ـ «أقول: وكلا البحثين مدفوع. أمّا الأول، فالبديهة حاكمة بأنَّ الإفادة والاستفادة صفتان وجوديّتان؛ والمنازع مكابر. والّذي استدلّ به على اعتباريتهما هو أنَّ التأثير لو كان وجودياً، لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله. وحلّه كما بيّناه في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجراهما. وأمّا الثاني، فلمّا سيأتي في تحقيق مسألة الصّدور عن الواحد»[1].

ثانياً ـ «وهذا أيضاً إنَّما يجري في القوابل المستعدّة الحاملة لإمكان المقبولات فإنَّها تباين القوى الفعّالةـ هذا في التركيب الخارجي. وكذا يجري في الماهيّات الحاملة لإمكان الوجودات، فإنَّها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعليةـ هذا في التركيب الذهني وأمّا اتصاف الأشياء بلوازم وجودها أو بلوازم ماهياتها، فليس هناك نسبة إمكانية إلاّ بالمعنى العام للإمكان. وربّما يقالـ إيراداً على البرهان المذكور المبتني على تعدد جهتَي الإمكان والوجوبـ : إنَّ معنى قابلية الشيء لأمر أنَّه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام، وهو لا ينافي الوجوب. ودفعه بأنَّ معنى القابلية والاستعداد أنَّه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل، وهو معنى الإمكان الخاص. ولو فرضنا الإمكان العام، فليس تحقّق معناه في أحد نوعيه أعني الوجوب؛ بل يؤخذ معناه ومفهومه الأعم على وجه لا يحتمل إلاّ الإمكان الخاص، فينافي تعيّن الوجوب الّذي لا يحتمله»[2].

اعترض الطباطبائي على رأي الحكماء وأكمل نظر المصنّف، وهو أولاًـ «عَدّ الفعل والقول جميعاً اثرين صادرين عن الفاعل والقابل يستلزم رجوع القبول إلى الفعل، وكون العلّة القابليّة من أقسام العلة الفاعلية، وهو يناقض الأصول المتقدمة

(١) المصدر السابق، ص ١٧٨.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص ١٨٢.

الثابتة بالبرهان، ولئن أريد بالأثر والصدور مجرد لحوق معنى لذات مثلاً ليعم بذلك الفعل والقبول جميعاً، لم تشمله قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد، فإنَّ البرهان هناك على استحالة صدور الأفعال الكثيرة عن الفاعل الواحد بالمعنى المصطلح في الفاعل، والفعل والصدور دون معنى الأعم المجازي»[1].

ثانياً ـ «الأولى تبديل الوجوب والإمكان فعلاً وقوّةً، وهما يلازمان الوجدان والفقدان، وسوق البرهان هكذا: إنَّ نسبة القابل إلى مقبوله بالقوّة، وهي تستلزم فقدان القابل لمقبوله في نفسه، ونسبة الفاعل إلى فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقة فعله وكمال وجوده، ولو اتحد الفاعل والقابل لكان شيء في نفسه واجداً لأثره فاقداً له بعينه وهو محال. وإنَّما قلنا: «إنَّ الأُولى هو التبديل» لأنَّ نسبة الوجوب إنَّما يتحقّق بين الشيء والعلّة التامة، وأمّا الفاعل الّذي هو إحدى العلل الأربع فلا نسلّم كون نسبة الفعل إليه وحده بالوجوب. الّلهم إلاّ في المعلولات الّتي ليس لها من العلل إلاّ الفاعل، كالمعلول المجرّد الّذي يكفي في صدوره إمكانه الذاتي ولا يحتاج من العلّة إلى أزيد من الفاعل الّذي هو بعينه غايته»[2].

النتيجة:

أولاً ـ لا يجوز أن يكون البسيط قابلاً، لأنَّ القابل صفة للمركب، لكن يجوز أن يكون فاعلاً بشرط أن يكون الفاعل ضرورياً لفعله، في هذه الحالة هو علة تامة فقط كالبسيط.

ثانياً ـ إذا دقّقنا في تاريخ وسوابق هذا البحث نرى بأنّه يعود إلى المناقشات الكلامية بين المعتزلة والأشاعرة في صدر الإسلام؛ بمعنى: الأشاعرة يعتقدون بأنَّ الشيء الواحد يمكن أن يكون فاعلاً وقابلاً، بعد ذلك صار محلاً للبحث والمناقشة في كتاب المواقف والمقاصد وسائر الكتب الكلامية والفلسفية على مدى تاريخ الإسلام، كما ذكره الشيرازي ـ في الفصل الثالث من المنهج الثاني من المرحلة الأُولى تحت

(١) المصدر السابق، ص١٧٧، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص١٧٩، الهامش٢.

عنوان: «في أنَّ واجب الوجود إنّيّته ماهية»[١] وناقشه صاحب المواقف، ورفضه كما ورد تفصيله في شرح المواقف وشرح المقاصد أيضاً.

ثالثاً ـ افترض الطباطبائي أنَّ القبول والتأثّر أمران وجوديان؛ لكنهما ليسا فعلين، ليكونا المصداقين لكبرى الاستدلال.ـ

رابعاً ـ من الضروري أن يستفيد في الاستدلال من الشروط اللازمة الّتي يُحتاج إليها في الوصول إلى النتيجة المطلوبة، لذا لا بدّ من تحصيل اليقين في جواب الشيرازي على بعض الإشكالات الواردة في الاستدلال المذكور (في الحجّة الثانية)، بل لأنَّ الإشكال وارد في أصله.

خامساً ـ في شرح قول الطباطبائي: «وإنَّما قلنا: «إنّ الأُولى هو التبديل»؛ لأنَّ نسبة الوجوب إنَّما يتحقّق بين الشيء والعلّة التامّة، وأمّا الفاعل الّذي هو إحدى العلل الأربع فلا نسلّم كون نسبة الفعل إليه وحده بالوجوب»[٢]. إنَّ العلّة التامّة تشتمل على: ١ـ العلّة المادّية. ٢ـ العلّة الصورية. ٣ـ العلّة الفاعلية. ٤ـ العلّة الغائية. إذن نجد كثيراً من العلل التامّة في العالم. ومنشأ جميع العلل التامّة الموجودة تعود إلى علّة العلل أو غاية الغايات، لذلك إذا كان هدف الطباطبائي هو علّة العلل، لا بأس به إلاَّ أن يصرّح بما قصده، وإلاَّ فإنَّ جميع العلل التامّة من جملة المخلوقات، لا علّة العلل الّتي هي علّة كل شيء في العالم، منها منشأ العلل التامّة أيضاً، وهو خالق كلّ الشيء كما وجوده قائم بنفسه ولا بغيره.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٩٦.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص١٧٩، الهامش٢.

المبحث الرابع

هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علّة مركّبة من أجزاء؟

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

إنَّ هذا الفصل ناظر إلى قول شيخ الإشراق الّذي يحمل عنوان: «في جواز صدور البسيط عن المركّب» في الفصل الرابع من المقالة الثامنة من القسم الأول في حكمة الإشراق، حينما قال: «يجوز أن يكون للشيء البسيط علّة مركّبة من أجزاء، كبعض العقول الصّادرة منها، على ما سيتلى عليك. وأخطأ من منع أن يكون لعلّة الشيء البسيط جزآن، معلّلاً بأن الحكم ... الخ»[٢]. ويدلّ هذا على أنَّ شيخ الإشراق قائل بجواز علّية المركّب للبسيط كما أيّده قطب الدين الشيرازي، شارح حكمة الإشراق أيضاً. لذا ذكر الشيرازي خلاصة الرأي المذكور[٣] وناقش هذا البحث، ورفض رأي

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٩٤ـ١٩٨.

(٢) «الشّيء، إذا كان وحدانياً، إمّا أن ينسب بكلّيته إلى كلّ واحد، وهو محال، إذ ما يثبت بواحد لا يحتاج إلى الإثبات بالآخر؛ أو لا يكون لأحدهما، أي: لشيء منهما، يعني: لكلّ واحد منهما بانفراده، أثر فيه بوجه، فليس، كلّ واحد منهما بجزء للعلّة، إذ ليس لكليهما أثر. فالعلّة غير مجموعهما، أو كان لكلّ واحد منهما فيه، في شيء منه، أثر، فهو مركّب، لا وحدانيّ. والغلط فيه: إنّما ينشأ من ظنّه أنّه إذا لم يكن لكلّ واحد منهما، منفرداً، فيه أثر بوجه، فلا يكون كلّ واحد جزءاً من العلّة ... إلخ». (الشيرازي، قطب الدين: **شرح حكمة الإشراق** (بمساعدة عبد اللّه نوراني ومهدي محقّق) منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، ايران، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص٢٤٨ـ٢٤٩).

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٩٤ـ١٩٧.

شيخ الإشراق في هذا المجال، كما أيّد القول القائل بعدم جواز علّية المركّب للبسيط؛ واعتبر أنّه لا يرد عليه شيء من الإيرادات الثلاثة المذكورة إلاّ في قدم النفس بما هي نفس. وبعد ذلك عرض رأيه، وهو:

أولاً ـ إنَّ قول بعض المحقّقين القائل بالامتناع قويّ إلاّ في قدم النفس بما هي نفس.

ثانياً ـ إنَّ البسيط ليس له جزء، لكن المركّب له جزء؛ وإذا فرضنا أنَّ المركّب يكون منشأ الصدور، أمّا يكفي بأن يكون أحد أجزائه في صدور البسيط وسائر أجزائه، بهذا هو لا يؤثّر في العلّية. في النتيجة: ليس المركّب علّة الصدور. وإذ أثرت سائر أعضاء المركّب في صدور البسيط؛ في هذه الحالة؛ إمّا أن يؤثّر كل واحد من أجزاء المركّب في جزء من المعلول «البسيط»، أو لا يؤثّر كل جزء من المركّب في جزء خاصّ من البسيط. لذا في الحالة الأولى المعلول ليس بسيطاً، لأنّه يكون الجمع بين نقيضين.

وفي الحالة الثانية[1] أيضاً المعلول ليس بسيطاً، وبقي إشكال صدور البسيط من المركّب. على هذا يكون الاستدلال صدور البسيط من المركّب مستحيل.

ثالثاً ـ وذكر المصنّف أيضاً اعتراض قطب الدين الشيرازي على صدور البسيط من المركّب تفصيلاً وناقش بعضه وأيّد بعضاً منه.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«ظاهر كلام هذا المحقّق، أنَّ مراده من البساطة أن لا يكون هناك كثرة مؤلفة من موجودات نفسية كالمادّة والصورة، وعلى هذا فيرد عليه أنّهم متّفقون على أنَّ الأعراض بسيطة في الخارج، وأنَّ الأعراض العارضة على كلّ نوع فاعلُهُ ذلك النوع [أي يتشخص النوع من خلال عروض الأعراض عليه]، فهذه العلّة إمّا بسيطة فيلزم قدمه وليس كذلك، وإمّا مركّبة فيلزم صدور العرض البسيط من المركّب، هذا. لكن المصنّف حيث يذكر (...) أنَّ النفس غير بسيطة، يظهر منه أنّه فسّر البسيط بما ليس بمؤلّف من موجودات لها كثرة موجودة، سواء فيه الوجود النفسي وغيره، وعلى هذا فيسقط الاعتراض بالأعراض

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٩٥ـ١٩٦.

لكون وجوداتها تعلّقية متعلّقة بالموضوع كالنفس بالبدن، لكن يتوجّه عليه إشكال آخر، وهو أنَّ الكثرة والتّركيب المفروض في ذوات الأُمور الحادثة الموجودة في هذا العالم الطبيعي لا بدّ أن تنتهي إلى الآحاد والبسائط، وإلاَّ لم توجد الكثرة، ولازمة تركّب الحادث من أمور قديمة، فتكون مواد الأشياء وصورها قديمة، وهو باطل بالضرورة، وقد أجاب المصنّف عنه فيما سيأتي بأنَّ حدوث الجزء الصوري ذاتي له، فلايحتاج إلى علّة، وأنت خبير بأنَّه لو بنى الكلام على ذاتيّة الحدوث على ما يقتضيه القول بالحركة الجوهرية، لم يتم البيان في أنَّ علّة الحادث مركّبة، ولا أنَّ كلّ حادث مركّب»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

اعترض الطباطبائي على القول الّذي ذكره قطب الدين الشيرازي في شرحه على حكمة الإشراق؛ وفسّره وعرض رأيه:

أولاًـ بأنَّ مراد المحقّق المذكور من البساطة «أي: لا يجوز صدور البسيط عن المركّب، لأنَّه إن استقل واحد من أجزائه بالعلّية لا يمكن إسناد المعلول إلى الباقي ... إلخ»[٢]، لا يكون كثرة مؤلفة من موجودات نفسية مثل المادّة والصورة، ولهذا رفضه. أي أنَّهم متفقون على بساطة الأعراض في الخارج (خارج الذهن، أي في عالم الواقع)، واعتبر الطباطبائي أنَّ الأعراض العارضة على كلّ نوع الّذي فاعله ذلك النوع. وإذ هذه العلّة تكون بسيطة، في هذه الحالة يلزم قدمه، لكن ليس هكذا، وإذا كانت مركّبة، في هذه الحالة يلزم صدور العرض البسيط من المركّب. لكن عندما يأتي المصنّف على ذكرها يقول بأنَّ النفس غير بسيطة، ومن خلال بيان المصنّف هذا يظهر منه، أنَّه فسّر البسيط بما ليس بمؤلّف من موجودات لها كثرة موجودة، سواء فيه الوجود النفسي أو غيره، بهذا يسقط اعتراض الشيرازي في الأعراض، لكون وجودات «الأعراض» متعلّقة بالموضوع كالنفس بالنسبة البدن.

ثانياًـ طرح الطباطبائي إشكالاً آخر على القول المذكور[٣]؛ وهو أنَّ الكثرة والتركيب

(١) المصدر السابق، ص١٩٤ـ١٩٥، الهامش٢.

(٢) الشيرازي، قطب الدين: **شرح حكمة الإشراق**، ص٢٥٠.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٤٩.

في ذوات الأمور الحادثة موجودة في العالم الطبيعي تنتهي إلى الآحاد والبسائط، لأنَّ في غيرها لا توجد الكثرة، كما يلزم أن يركّب الحادث من أُمور قديمة، بهذا تكون مواد الأشياء وصورها أيضاً قديمة، وهذا بطلانه واضح وضروري.

ثالثاً ـ اعتبر الطباطبائي أنَّ جواب الشيرازي، أي: «إنَّا نختار أنَّ الجزء الصوري للمركّب مركّب، وينتهي إلى جزء بسيط؛ لكن لا نسلّم بأنَّ كلّ جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون حادثاً وجودياً موصوفاً بحدوث زائد على هويته التجددية الاتصالية ـ كما في أجزاء الزمان والحركة ـ حتّى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى علّة حادثة بسيطة، ليلزم منه التسلسل الممتنع»[1]. ناقص، وبناء على الحركة الجوهرية ذاتية الحدوث لم يتم البيان؛ لأنَّ علّة الحادث مركّبة، كما أنَّ كلّ حادث ليس مركّباً.

٤ـ استدراك:

قد ذكرنا في المباحث الأخيرة، بأنَّ البسيط بما هو بسيط لا جزء له، بناء على هذا نناقش البحث على النحو الآتي:

الأول: كيف ممكن أن يتصور له علّة مركبة من أجزاء حيث ليس له أجزاء وليس بمركّب، وهذا غير المعقول. لو سلّمنا بأن يكون له علّة مركّبة في هذه الحالة هو لم تكن بسيط بل مركّبة. والمركّب بما هي مركّبة معلولة، وعلّتها أمر بسيط، فكيف تكون علّته مركّبة وهذا يؤدّي إلى انقلاب.

حيث رفض الشيرازي جواز علّة مركَبة لأمر بسيط، حينما قال: «قد جوّزه كثير من الفضلاء؛ والحقُّ امتناعه، كما ذكره بعض المحقّقين مستدلاً عليه بقوله:

لا يجوز صدور البسيط عن المركّب، لأنَّه إن استقلّ واحد من أجزائه بالعلّية، لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي؛ وإلاَّ إن كان له تأثير في شيء من المعلول لا في كلّه ـ لأنَّه خلاف الفرض ـ كان مركّباً لا بسيطاً»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٧ـ١٩٨.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص١٩٤.

في هذا السياق أيّد الطباطبائي رأي المصنّف، وهو: «أنَّ الكثرة والتّركيب المفروض في ذوات الأُمور الحادثة الموجودة في هذا العالم الطبيعي لا بدّ أن تنتهي إلى الآحاد والبسائط، وإلاَّ لم توجد الكثرة، ولازمه تركّب الحادث من أمور قديمة، فتكون مواد الأشياء وصورها قديمة، وهو باطل بالضرورة»[1].

الثاني: مقصود الطباطبائي من: «لو بُني الكلام على ذاتيّة الحدوث على ما يقتضيه القول بالحركة الجوهرية لم يتم البيان في أنَّ علة الحادث مركّبة، ولا أنَّ كلّ حادث مركّب»[2]. ذلك العموم والخصوص من وجه؛ لأنَّ بعض الحوادث مركّب، وبعضها بسيط.

الثالث: إنَّ الطباطبائي في هذا التعليق لم يقل كلاماً مفيداً في مجال علاقة العلّة المركّبة بالنسبة إلى المعلول البسيط.

النتيجة: من المستحيل أن تكون للشيء البسيط علّة مركّبة من أجزاء؛ لأنَّ:

أولاً ـ ليس له الأجزاء وليس بمركّب، وهذا غير معقول. ولو كانت له علّة مركّبة في هذه الحالة هي لم تكن بسيطة بل مركّبة. والمركّبة بما هي مركّبة معلولة، وعلّتها أمر بسيط، وهذا يؤدّي إلى انقلاب.

ثانياً ـ لا يجوز صدور البسيط عن المركّب، لأنّه إن استقلّ واحد من أجزائه بالعلّية، لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي؛ و إن كان له تأثير في شيء من المعلول لا في كلّه ـ لأنّه خلاف الفرض ـ كان مركّباً لا بسيطاً.

ثالثاً ـ أنَّ الكثرة والتّركيب المفروض في ذوات الأُمور الحادثة الموجودة في هذا العالم الطبيعي لا بدّ أن تنتهي إلى الآحاد والبسائط، وإلاَّ لم توجد الكثرة، ولازمه تركّب الحادث من أمور قديمة، فتكون مواد الأشياء وصورها قديمة، وهو باطل بالضرورة.

(١) المصدر السابق، ص ١٩٥، الهامش٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٤ـ ١٩٥، الهامش٢.

المبحث الخامس

أصناف الفاعل

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى:

إنَّ الشيرازي، أولاً ـ عدّ أقسام الفاعل ستة وعرّف ثلاثة منها في هذه الفقرة، كما ذكر ثلاثة أُخرى وعرّفها في الفقرة الثانية.

ثانياً ـ اعتبر المصنّف أنَّ الصنف الأول والثاني والثالث مشتركة في عدم الاختيار في الفعل، كما أنَّ فاعليتها ليست منها، بل بتسخير واستخدام من غيرها - سواء كان تسخير المسخّر القاهر واستخدام المستخدم العالي ـ وفي الفاعلية أيضاً على هذه الطريقة إرادتها واختيارها. وذكر تفصيل هذه النقطة[٢].

ـ الفقرة الثانية:

أولاً ـ ذكر المصنّف القسم الرابع «الفاعل بالقصد» والخامس «الفاعل بالعناية عند

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٢٠ـ٢٢٦.

(٢) قوله: «وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها، وفي أنَّ فاعليّتها في سبيل التسخير والاستخدام من الغير لها؛ سواء كان تسخير المسخّر القاهر، واستخدام المُستخدم العالي إيّاها في الفاعلية أيضاً على هذه الطريقة، أو على طريقة الإرادة والاختيار. واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعّالة البدنية في أفاعيلها من قبيل الثاني، كالحركات الأينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والأعضاء. وهذه القوى في العالم الصغير الإنساني بمنزلة الأشخاص الحيوانية في العالم الكبير، واستخدامها لبعضها من قبيل الأول، كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية، وكحركات النبض والانقباض والانبساط والغضب والشهوة، الّتي موضوعاتها الأجسام اللطيفة من الأخلاط والأرواح، ومبادئها القوى المستعلية النفسانية». (المصدر السابق، ص٢٢٢ـ٢٢٣).

المشّائين» والسادس «الفاعل بالذات» من أقسام الفاعل الستة، مع تعريف كل واحد منها.

ثانياً ـ إنَّ هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون الفاعل بالاختيار، وإنَّ القسم الرابع منها في اختياره مجبور؛ لأنَّ اختياره يكون بعد عدمه في الحدوث، كما كل محدَث له محدِث. في هذه الحالة، إذا كانت العلّة نفس المعلول، فهذا يؤدّي إلى التسلسل في الاختيار بدون الانتهاء من قبل نفسه. وإذا العلّة خارجة عن المعلول، أيّ وجود الاختيار لم يكن بنفس الاختيار، بل بواسطة غيره حتّى النهاية. في هذه الحالة؛ يكون المُجبِر أو المعلول له الاختيار من جانب غيره لا من جانب نفسه، حتّى ينتهي إلى الاختيار الأزلي، أيّ الاختيار المحض.

ثالثاً ـ ردّ المصنّف رأي الطبيعيين والدهريين الّذين يعتبرون أنَّ مبدأ الكلّ هو الفاعل «بالطبع»، وذكر رأي المتكلّمين أي «مبدأ الكلّ فاعل بالقصد»، ورأي ابن سينا بطبع المشّائين «فاعلية اللّه تبارك وتعالى بالنسبة للاشياء الخارجية والصور العلمية هي الفاعل بالعناية»؛ لكن اعتبر الشيرازي أنَّ رأي ابن سينا والمشّائين يكون «الفاعل بالرضا»، وهكذا رأي الشيخ شهاب الدين السهروردي تبعاً لحكماء الفرس والرواقيين الّذين اعتقدوا بكون «مبدأ الكلّ هو الفاعل بالرضا».

رابعاً ـ اعتقد المصنّف عدم جواز اتّصاف فاعل الكلّ أو مبدأ الكلّ بأيّ وجه من الوجوه الثلاثة المذكورة[1]، وعدم جواز أن يكون بالمعنى الرابع أيّ «الفاعل بالقصد». بل هو الفاعل «بالعناية» أو الفاعل «بالرضا»؛ لوجود الاختيار في كلا الوجهين.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«لا ريب أنَّ الأفعال الّتي نشاهدها في الخارج على كثرتها، تنقسم إلى ما لا دخل للعلم في صدورها كالأفعال الصادرة عن الطبائع وقوى الطبيعة، وما للعلم دخل في صدورها في أفعال ذوات الشعور من الحيوان كالمشي، والقسم الأول

(١) أـ الفاعل بالطبيعة. بـ الفاعل بالقسر. جـ الفاعل بالجبر.

ربَّما يكون ملائماً لطبع الفاعل وهو الفاعل بالطبع، وربَّما لم يكن كحركة الجسم والجسم ثقيل العلو مثلاً، وهو الفاعل بالقسر، وأمّا الفاعل الّذي لعلمه دخل في صدور فعله فلا شك أنَّ العلم فيه من لوازم نوعيّته، وإنَّما جهّز به لتشخيص كماله النوعي وتمييزه به من غيره ليفعل ما فيه كماله ويترك غيره، كالحيوان القاصد للتغذّي يتحرّك إلى جسم يشاهده، فإن وجده غذاءً أكله وإن وجده حجراً مثلاً تركه. هذا إذا كان عنده تصديق بلزوم الفعل، أمّا إذا شك في أنَّه كمال له أو ليس بكمال أخذ في تطبيق الأوصاف والعناوين الكمالية وغير الكمالية عليه، فإن انتهى إلى التصديق به أو انتهى إلى التصديق بأنَّه خلاف الكمال تركه، وهذا الانعطاف إلى أحد الطرفين من الفعل والترك، هو الّذي نسمّيه بالاختيار الصادر عنه فعلاً اختيارياً... إلخ.

ومن هنا يظهر أنَّ الفعل الاختياري والاجباري ليسا نوعين متمائزين بحسب الوجود الخارجي، كي يصحّح ذلك انقسام الفاعل الإرادي إلى الفاعل بالقصد والاختيار والفاعل بالجبر، فإنَّ الّذي يفعله المجبر في المورد، أنَّه يجعل الفعل ذا طرف واحد. فيختاره الفاعل بالتّصديق به بعد ما استحال طرفه الآخر المقابل في نظره، ولولا عمل المجبر لعيّن ما يختاره بشيء من المرجّحات (الأُخرى)، فإرادة الفاعل واختياره أحد الطرفين في مورد الجبر والاختيار على نمط واحد، وإنَّما اختلفا بحسب الاعتبار، فتعيّن الفعل في الاختيار لامتناع الترك بعنوان من العناوين الّذي يصدق به الفاعل فيما يجده وتعينه في الجبر، لامتناع الترك بتهديد من المجبر أو غير ذلك. وهو أيضاً عنوان من العناوين المنطبقة على الترك مثلاً عند الفاعل المانعة عنها، فالّذي يقوم من تحت حائط يريد أن ينهدم حذراً من انهدامه عليه كالّذي يقوم من تحته إذا هدّده جبار؛ بأنّه إن لم يقم هدمه عليه، متساويان من حيث التصديق الموجب لاختيار الفعل وإرادته من غير فرق حقيقي، وأحد الفعلين من ذلك اختياري والآخر جبري، نعم، العقلاء في سننهم الاجتماعيّة فرقوا بين المقسمين حفظاً لمصلحة الاجتماع ورعاية للقوانين الجارية فيه المستتبعة للثواب، والعقاب والمدح والذم وغير ذلك، فالانقسام انقسام وضعي اعتباري لا حقيقي فلسفي.

وقد ظهر أيضاً أنَّ الفعل الجبري لا يبطل إرادة الفاعل في تأثيرها، فالفعل إرادي على أيِّ حال. هذا كلّه في الفاعل الّذي لعلمه الحصولي التفصيلي دخل في صدور فعله، وهناك قسمان آخران للفاعل العلمي ذكرهما المصنف، وهما الفاعل بالرضا والفاعل بالعناية. وستأتي المناقشة في الفاعل بالعناية، فالحقّ أنَّ أَقسام الفاعل أربعة باسقاط الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية عن الاعتبار، نعم ما سيختاره المصنف، في علم الواجب بغيره وهو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي يستدعي زيادة قسم على الأقسام الأربعة، وظاهره أنَّه يدخله في الفاعل بالعناية، لأنَّه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيلي السابق على الفعل من غير داعٍ زائد، إلاَّ أنَّ العلم حضوري لا حصولي كما في الفاعل بالعناية بالمعنى المعروف، ربَّما سمّي هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجلي»[1].

ـ **الفقرة الثانية:**

«في كون الفاعل بالعناية غير الفاعل بالإرادة نظر، فإنَّ تصوّر السقوط ممّن قام على جذع عالٍ علم واحد موجود في الخائف المدهوش الّذي يسقط به، وفيمن اعتاد القيام عليه بكثرة التكرار ولا يسقط به، كالبناء فوق الأبنية والجُدران العالية. ولو كان علّة لم يختلف، والظاهر أنَّه من قبيل الفعل بالقصد، فالصاعد فوق الجدار العالي يعلم أنَّه يجب أن يعيّن واحداً من الثبات عليه والسقوط عنه، غير أنَّ شدّة الخوف والدهشة جذبت نفسه إلى القصر على تصور السقوط، فلم يبق عنده إلاَّ تصور السقوط فيسقط، بخلاف المعتاد، فإنَّ الصورتين عنده موجودتان، فلا يسقط لاختياره الثبات، وله شواهد ونظائر في الإنسان المتوحش المدهوش المستشعر بالخطر الواقع في الهلكة، فربَّما يثبت عنده صورة الفرار فقط حباً للبقاء، فيفرّ من غير تروٍّ، وربَّما يثبت عنده صورة الوقوع فيه فيلقي بنفسه إلى التهلكة كالمستسبع ونحوه»[2].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٢١ـ ٢٢٢، الهامش٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٣، الهامش١.

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

شرح الطباطبائي ـ الفقرة الأولى من مقالة الشيرازي في هذه الفقرة من المعلول إلى العلّة. وهذا على عكس المصنّف الّذي ذكر أقسام الفاعل وعرّفها من العلّة إلى المعلول. وأيّد قسماً من تلك الفقرة ورفض قسماً آخَر. عموماً عرض رأيه في هذا المجال على الشكل الآتي:

أولاً ـ تصدر بعض أفعال الفاعل، على نحوين:

الأول: لا دخل للعلم في صدورها كالطبائع وقوى الطبيعة، وإذا كان ملائماً لطبع الفاعل فهو الفاعل بالطبع، وإذا لم يكن ملائماً لطبع الفاعل، فهو الفاعل بالقسر. كحركة الجسم والجسم الثقيل بدرجة عالية.

الثاني: بعض الأفعال الّتي يدخل العلم في صدورها، كالمشي في الحيوانات؛ في هذه الحالة، لا شك أنَّ العلم فيه من لوازم نوعيته، وجهّز الفاعل به لتشخيص كماله النوعي وتميزه به من غيره. لذا الحيوان يترك أيَّ شيء ليس فيه الكمال. ولهذا سمّى الطباطبائي الفعل الّذي له الانعطاف والترك أو العمل به، الاختيار.

ثانياً ـ يبدو أنَّ الفعل الاختياري والإجباري ليسا فعلين مميزين بحسب الوجود الخارجي، حتّى هذا التمايز الخارجي يكون سبباً لتصحيح انقسام الفاعل بالإرادة وبالقصد والاختيار والفاعل بالجبر، لأنَّ الفعل المجبر عليه هو فعل إرادي إمّا من جهة الفعل، وإمّا من جهة الترك. لذلك؛ فإرادة الفاعل واختياره بالنسبة لأحد الطرفين (الفعل والترك) في الجبر والاختيار بطريق واحد[١].

ثالثاً ـ انقسام الفعل إلى الاختياري والجبري، هو انقسام وضعي واعتباري، لا حقيقي فلسفي. لذلك فإنَّ الفعل الجبري إرادي أيضاً، وهذا مستند إلى استنتاج

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٢٠ـ٢٢١، الهامش٣.

المصنّف سقوط الفاعل بالجبر وبالعناية من تقسيمه (يقصد تقسيم الفاعل على الستة)؛ لأنَّهما فعلان لا فاعلان، ويبقى أربعة أقسام.

رابعاً ـ يجب إضافة علم الواجب على الأقسام الأربعة؛ فتصبح خمسة أقسام. لهذا: حذف الطباطبائي قسمين من الأقسام الستة، وأضاف قسماً جديداً اليها.

ـ الفقرة الثانية:

تبعاً للفقرة الأُولى، اعتبر الطباطبائي في هذا التعليق، أنَّ الخشية والمصلحة هما سببان للفرار من المهلكة، وجذب الإنسان أو الحيوان إليها، ليس بالإرادة. كما يعتبر أنَّ الفاعل بالعناية غير الفاعل بالإرادة وفيها نظر؛ لذلك شرحه بالمثال وفسرّه، بأنَّ الفاعل بالإرادة أعم من المصلحة والفاعل بالعناية[1].

٤ـ استدراك:

حينما فكّرنا في نظام العلّي والمعلولي الّذي هو حاكم على أشياء العالم وموجوداته جميعاً، وركّزنا على الروابط التكوينية الموجودة في الطبيعة الوجودية فيها والمفاعيل الجارية بالعمق، وجدنا أمرين أساسيين في أصناف الفاعل، وهما الاختيار والجبر الّذان يقسّم كلاهما إلى أقسام، على النحو الآتي:

الأول: الأفعال غير الاختيارية (أي الجبرية)

المراد من الأفعال غير الاختيارية هي الأفعال التي إمّا تصدر من الفاعل من دون

اختياره وإرادته وعلمه، نظير: أفعال الطبائع والقوى الطبيعية وهي على قسمين:

أ ـ أن يكون ملائماً لطبع الفاعل يسمّونه الفاعل بالطبع كحركة الجسم.

ب ـ أن لا يكون ملا ئماً لطبع الفاعل يسمّونه الفاعل بالقسر كحركة الجسم الثقيل؛ تصدر من الفاعل مع علمه وبنحو انفعالي ولكن من دون اختياره وإرادته، كالمشي في الحيوانات.

---

(١) راجع: المصدر السابق، ص٢٢٣، الهامش١.

حيث صنّف المصنّف أصناف الفاعل الجبري إلى: أ ـ الفاعل بالطبع. ب ـ الفاعل بالقسر. ج ـ الفاعل بالجبر.

حينما قال: «أصناف الفاعل ستة:

الأول: ما بالطبيعة؛ وهو الّذي يصدر عنه فعل بلا علم واختيار، ويكون فعله مُلائماً لطبيعته.

والثاني: ما بالقسر؛ وهو الّذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار، ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته.

الثالث: ما بالجبر؛ وهو الّذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه.

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها، وفي أنَّ فاعليّتها في سبيل التسخير والاستخدام من الغير لها؛ سواء كان تسخير المسخّر القاهر واستخدام المُستخدم العالي إيّاها في الفاعلية أيضاً على هذه الطريقة، أو على طريقة الإرادة والاختيار»[1].

ونقد الطباطبائي انقسام المصنّف وأكمله، وقال: «لا ريب أنَّ الأفعال الّتي نشاهدها في الخارج على كثرتها، تنقسم إلى ما لا دخل للعلم في صدورها كالأفعال الصادرة عن الطبائع وقوى الطبيعة، وما للعلم دخل في صدورها في أفعال ذوات الشعور من الحيوان كالمشي، والقسم الأول ربَّما يكون ملائماً لطبع الفاعل وهو الفاعل بالطبع، وربَّما لم يكن كحركة الجسم والجسم الثقيل العلو مثلاً، وهو الفاعل بالقسر، وأمّا الفاعل الّذي لعلمه دخل في صدور فعله فلا شك أنَّ العلم فيه من لوازم نوعيّته، وإنَّما جهّز به لتشخيص كماله النوعي وتمييزه به من غيره ليفعل ما فيه كماله ويترك غيره، كالحيوان القاصد للتغذّي يتحرّك إلى جسم يشاهده، فإن وجده غذاءً أكله وإن وجده حجراً مثلاً تركه؛ هذا إذا كان عنده تصديق بلزوم الفعل، أمّا إذا شك في أنّه

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٢٠.

كمال له أو ليس بكمال أخذ في تطبيق الأوصاف والعناوين الكمالية وغير الكمالية عليه، فإن انتهى إلى التصديق به أو انتهى إلى التصديق بأنّه خلاف الكمال تركه، وهذا الانعطاف إلى أحد الطرفين من الفعل والترك، هو الّذي نسمّيه بالاختيار الصادر عنه فعلاً اختيارياً»[١].

الثاني: الأفعال الاختيارية

المراد من الأفعال الاختيارية هو الأفعال التي تصدر من الفاعل باختياره وإرادته وعلمه بالنسبة إلى الفعل والترك، نظير الأفعال الإنسانية مثلاً: الإنسان يدرس بعلمه واختياره وإرادته.

حيث ذكر الشيرازي أصناف الفاعل بالاختيار، أ. الفاعل بالقصد. ب. الفاعل بالعناية. ج. الفاعل بالذات، وشرح كل واحد، وقال: «الرابع: ما يكون بالقصد؛ وهو الّذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة أصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة.

الخامس: هو الّذي يتبع فعله عمله بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل؛ ويقال له «الفاعل بالعناية» في عرف المشّائين.

السادس: هو الّذي يكون علمه بذاته الّذي هو عين ذاته سبباً لوجود أفاعيله الّتي هي عين علومه ومعلوماته بوجه، أي إضافة عالميته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدّد ولا تفاوت، لا في الذات ولا في الاعتبار إلاّ بحسب اللفظ والتعبير»[٢].

اعتبر الطباطبائي في هذا السياق، أنّ القول بأنّ الفاعل بالعناية غير الفاعل بالإرادة فيه نظر وفسّره، حينما قال: «في كون الفاعل بالعناية غير الفاعل بالإرادة نظر، فإنّ تصوّر السقوط ممّن قام على جذع عالٍ علم واحد موجود في الخائف المدهوش

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٢، ص٢٢١، الهامش٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٤ـ٢٢٥.

الّذي يسقط به، وفيمن اعتاد القيام عليه بكثرة التكرار ولا يسقط به، كالبناء فوق الأبنية والجُدران العالية. وإلى آخره»[1].

النتيجة:

أولاً ـ الفاعل بالجبر وهو ثلاثة: أـ الفاعل بالطبع. ب ـ الفاعل بالقسر.

ج ـ الفاعل بالجبر.

ثانياًـ الفاعل بالاختيار ثلاثة أقسام: أ ـ الفاعل بالقصد. ب ـ الفاعل بالعناية. ج ـ الفاعل بالذات (متعلقة بالفاعل المطلق الّذي يسمّونه بالعناية بمعنى العناية بالموجودات).

(١) المصدر السابق، ص٢٢٣، الهامش١.

الباب الرابع

القوّة والفعل

- تمهيد الباب:
- الفصل الأول: القوّة.
- الفصل الثاني: الحركة.
- الفصل الثالث: الحركة في المقولات.

تمهيد

وهذا الباب عبارة عن المرحلة السابعة من تتمة المسلك الأول من تتمة السفر الأول من الجزء الثالث من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمّد الشيرازي.

يتكون هذا الباب من مقدمة وثلاثة فصول، الفصل الأول: سيخصص للقوّة، وتحته خمسة مباحث، يتعرض المبحث الأول لمعاني القوّة، والمبحث الثاني: تحديد القوّة (أقسام القوّة)، والمبحث الثالث: تقسيم آخر للقوّة الفاعليّة، والمبحث الرابع: هل يجب سبق العدم على الفعل في كلّ فاعلية أو لا؟ المبحث الخامس: الحركة والسكون. الفصل الثاني نخصصه للحركة، وسوف يتكون من تمهيد وخمسة مباحث: يتطرق المبحث الأول لتحقيق القول في نحو وجود الحركة، والمبحث الثاني لإثبات المحرّك الأول، والمبحث الثالث لتقسيم القوّة المحرّكة، وإثبات محرّك عقليّ، والمبحث الرابع نثبت فيه أنَّ كلّ حادث يسبقه قوّة الوجود ومادّة تحملها، المبحث الخامس: نعالج فيه نسبة الحركة إلى المقولات. أمّا الفصل الثالث: الحركة في المقولات، فإنّه يتكون من تمهيد وخمسة مباحث: المبحث الأول: مخصّص لتعيين أيٍّ مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيّها لا تقع فيها، والمبحث الثاني: نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات، والمبحث الثالث: تحقيق وقوع الحركة في كلّ واحدة من هذه المقولات الخمس، والمبحث الرابع: حكمة مشرقية (إثبات الحركة الجوهريّة من طريق الحركة اللاّزمة)، والمبحث الخامس: استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر. لهذا سنتكلم في كل واحد من الفصول على آراء المصنّف والفلاسفة القدماء في إطار مواضيع الفصول والمباحث المندرجة فيه؛ للوصول إلى الإبداعات والاشتراكات الواردة في تعليقات الطباطبائي على الحكمة

المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة المتعلقة بالمباحث المطروحة خلال المناقشات بينه وبين الشيرازي، وقدماء الفلاسفة كفخر الدين الرازي، وابن سينا وغيرهما. كذلك ستدرج استدراكات الباحث في نهاية كل مبحث من المباحث بشكل متوالٍ بعد مناقشاته في ثلاثة الفصول المذكورة.

الفصل الأول

معاني القوّة وأقسامها

- تمهيد
- المبحث الأول: معاني القوّة.
- المبحث الثاني: تحديد القوّة (أقسام القوّة).
- المبحث الثالث: تقسيم آخر للقوّة الفاعليّة.
- المبحث الرابع: هل يجب سبق العدم على الفعل في كلّ فاعلية أو لا؟
- المبحث الخامس: الحركة والسكون.

تمهيد

هذا أوّل فصل من الباب الرابع ويشتمل على خمسة مباحث، وفيها عدّة عناوين:

يتطرق المبحث الأول: إلى معاني القوّة والتعريف بها من الجهات الثلاث اللفظية والاصطلاحية أو المنطقية سواء كان ذلك بالحد أو الرسم، وسنتطرق كذلك في هذا المبحث إلى الحد التام والناقص، والرسم التام والناقص. فالبحث حول معاني القوّة يحتاج إلى تعريف دقيق للوصول إلى النتيجة المطلوبة، لهذا سنقسم التعريف في هذا المبحث إلى قسمين: لفظي واصطلاحي. أما المبحث الثاني، فنتطرّق فيه إلى تحديد القوّة (أقسام القوّة)، وتقسيمها إلى متعددة ومختلفة، وهذا لا ينحصر بتقسيم الشيرازي. ونتطرق كذلك إلى الفعل بما أنّه فعل أقوى من القوّة سواء كانت القوّة الفعلية أو القوّة الانفعالية والفاعلية، ثمّ إلى مراتب الفعل، وهي مرتبة من مراتب الفعل. كما نتعرض إلى أسباب بروز الفعل غير المتعلقة بالقوّة، وهل هي خارجة منه، ومن غير الاستناد إلى أيّة قوة؟ أما المبحث الثالث، فنتعرض فيه لتقسيم آخر للقوّة الفاعليّة. أما المبحث الرابع، فنطرح فيه السؤال الآتي: هل يجب سبق العدم على الفعل في كلّ فاعليّة أو لا؟ الخامس: الحركة والسكون. ولهذا اتبعنا الخطوات الآتية:

أولاً ـ ذكرنا المناقشات والتحاليل والتحقيقات الّتي ذكرها الشيرازي في المباحث المطروحة.

ثانياً ـ ذكرنا ما نقده، وما رفضه، وما أيّده الطباطبائي منها.

ثالثاً ـ عرضنا آراء الطباطبائي الجديدة في كلّ واحد من المباحث الخمسة.

رابعاً ـ قدّمنا استدراكاتنا فيها. وفي النهاية وصلنا إلى: ١ـ ثمانية إبداعات. ٢ـ خمسة اشتراكات. ٣ـ ستة استدراكات.

المبحث الأول

معاني القوّة

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ويتركز البحث على «المرحلة السابعة في القوّة والفعل»[٢]، في الجزء الثالث من الأسفار العقلية الأربعة (تتمة المسلك الأول من السفر الأول)؛ حيث فصّل الشيرازيـ معاني لفظ القوّة بالاشتراك الاسمي الّذي ورد في المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي[٣] وورد في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء[٤]، حيث نقد المصنّف رأي الإمام فخر الدين الرازي عن طريق المنهج المنطقي:

أولاًـ إنَّ لفظ القوّة يشبه أن يكون موضوعاً للمعنى في الحيوان الّذي يكون مصدراً لأفعال شاقة من جهة الحركات الّتي ليست بأكثريّة الوجود، وضدّه «الضعف»، كزيادة وشدّة في معنى القدرة. والقوّة بهذا المعنى على قسمين:

أـ المبدأ وهو القدرة؛ يعني كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ، وضدّ ذلك المعنى هو العجز.

بـ واللازم هو أن لا ينفعل الشيء؛ لذلك يزاول الحركات الشاقّة، فصار اللاّانفعال دليلاً على الشدّة.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٢ـ ٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢.

(٣) راجع: الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية**، ج١، ٣٧٩.

(٤) راجع: ابن سينا، حسين: **الشفاء (الإلهيّات)**، ص١٧٠ـ ١٧٣.

بناءً على التعريف المذكور، اعتقد المصنّف أنَّهم[١] نقلوا اسم القوّة إلى ذلك المبدأ «أي القوّة»، وإلى ذلك اللاَّزم «أي اللاَّانفعال».

ثانياً ـ إنَّ القوّة لها وصف كالجنس لها، ولها لازم، لذا:

أ ـ القوّة مع وصف الجنس، تكون صفة مؤثّرة في الغير.

ب ـ القوّة مع وصف اللاَّزم هي الإمكان؛ لأنَّ القادر لمّا صحّ منه أن يفعل، وصحّ منه أن لا يفعل، لذلك كان صدور الفعل منه في محلّ الإمكان وحيّز الجواز، كما أنَّ الإمكان لازمٌ له.

وعلى فرض إثبات التعريف المذكور، اعتقد المصنّف؛ أنَّهم نقلوا اسم القوّة إلى ذلك الجنس يعني كلّ صفة مؤثرة في الغير بسبب هو غير، وإلى ذلك اللاَّزم وهو الإمكان؛ ثمّ يقولون عن الأبيض: إنَّه بالقوّة أسود، يعني يمكن أن يصير أسود. بعد ذلك سمّوا الحصول والوجود «فعلاً» وإن لم يكن بالحقيقة فعلاً وتأثيراً، بل انفعالاً وتأثراً. وإذا كان المعنى الموضوع اسم القوّة له، كان متعلّقاً بالفعل؛ لهذا سمّوا الإمكان بالقوّة، وسمّوا الأمر الّذي يتعلق به الإمكان، يعني هو الحصول والوجود بالفعل.

ثالثاً ـ على رأي المهندسين؛ فإنَّ الخطوط الّتي تشكّل أضلاع المربع وسائر الأشكال الهندسية، جعلت تلك الأشكال قوّة تلك الخطوط كأنَّها أمور ممكنة فيها. لهذا:

١ـ عندما عرفنا القوّة، عرفنا القويّ، وعرفنا أنَّ ضدّ القويّ إمّا الضعيف وإمّا العاجز وإمّا سهل الانتقال وإمّا غير المؤثّر وإمّا أن لا يكون المقدار الخطّي ضلعاً لمقدار مربّع سطحيّ مفروض؛ كلّ واحد من هذه المعاني المتقابلة بجهة أُخرى.ـ

٢ـ كما ذكرنا أنَّ القوّة بمعنى الإمكان، إذا كان هذا الإمكان المقابل للفعل غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم، أي الوجوب والامتناع.

٣ـ إنَّ القوّة بمعنى عسر الانفعال، وهو أحد أنواع الكيفية.

(١) أي: فخر الدين محمّد الرازي وابن سينا، وأمثالهما.

٤ـ إنَّ القوّة بمعنى الشدّة وبمعنى القدرة، كأنّهما نوعان للقوّة بمعنى الصفة المؤثّرة.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«هذا التفصيل ذكره الإمام في المباحث المشرقيّة[١]، وهو: وإن كان تصويراً لتحقيق معاني القوّة، لكنه غير مطابق لطريقة عامّة الناس من الانتقال من الشبيه إلى الشبيه لتسرية الاعتبار، والأشبه أن يكون في أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقّة، ثمّ نقل إلى مبدأ الانفعالات إذا كان انفعاله صعباً بتوهّم، إنَّ الانفعال كالفعل تأثير عن معنى موجود في المبدأ المفروض، ثمّ نقل إلى مبدأ الفعل والانفعال وإن لم يكن شديداً بتوهم؛ إنَّ شدة الأثر عن شدّة في المعنى الّذي في المبدأ فيكون ما في الشديد وغيره من سنخ واحد، ثمّ توهّم أنَّ مطلق الأثر موجود في ضمن القوّة، كما يرى أنَّ النار مثلاً مشتملة على حرارة تصبّها في ما يجاورها وغيرها. فقيل إنَّ الأثر موجود في القوّة وبالقوّة، أي بنحو لا يتميّز ولا يتشخّص، والفعل هو الأثر المتميّز المتشخّص، ثمّ نقل الفعل إلى مطلق الموجود المتميّز المتشخّص، وما بالقوّة إليه بوصف عدم التميّز والتشخّص؛ فيكون المفهوم من القوّة حينئذ إمكان المقوّي عليه الموجود عند القوي»[٢].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

نقد الطباطبائي تفصيل الإمام فخر الدين الرازي في المباحث المشرقيّة في معاني القوّة وأيّد انتقاد المصنف، وقام بتحليل المبحث، وهو:

أولاًـ إذا كان ذلك التفصيل تصويراً لتحقيق معاني القوّة؛ لكن ذلك لا طريق له إلى عامة الناس حيث الانتقال من الشبيه إلى الشبيه لأجل تسرية الاعتبار، بل الأشبه أن يكون في أصل وضع القوّة بمعنى مبدأ الانفعالات ولو كان انفعاله صعباً بتوهّم الانفعال كالفعل تأثير عن معنى موجود في المبدأ المفروض، بعد نقل إلى مبدأ الفعل

---

(١) الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية**، ج١، ٣٣٦ـ٣٣٧.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٢، الهامش٢.

والانفعال ولو لم يكن شديداً لأجل توهّم أنَّ شدّة الأثر عن شدّة في المعنى الّذي في المبدأ، فيكون ما في الشديد وغيره من سنخ واحد، بعد ذلك توهّم أنَّ مطلق الأثر موجود ضمن القوّة كما يرى أنَّ النّار مشتملة على حرارة تصبّها في ما يجاورها وغيرها، وقيل إنَّ الأثر موجود في القوّة وبالقوّة، يعني بنحو لا يتميّز ولا يتشخّص، وفي هذه الحالة الفعل هو الأثر المتميّز المتشخّص.

ثانياًـ نقل الفعل إلى مطلق الموجود المتميّز المتشخّص، وما بالقوّة إليه بوصف عدم التميّز والتشخّص، لهذا يكون المفهوم من القوّة حينئذ إمكان المقوّي عليه الموجود عند القوي.

على كلّ الأحوال، رفض الطباطبائي طريق تحقيق معاني القوّة عند الإمام فخر الرازي وتعميم الاعتبار لمعاني القوّة عند الناس في هذا التعليق.ـ

٤ـ استدراك:

التعريف إمّا أن يكون لفظياً واصطلاحياً أو منطقياً بمعنى بالحد والرسم، والحد أيضاً التام والناقص، والرسم التام والناقص. فالبحث حول معاني القوّة يحتاج إلى تعريف دقيق للوصول إلى النتيجة المطلوبة، لهذا نقسّم التعريف إلى قسمين:

الأول: لفظاً واصطلاحاً

أولاًـ لغة وهي بمعنى القدرة والطاقة سواء كانت المادية أو المعنوية، وكلاهما لهما أقسام عديدة ومختلفة، نظير القدرة الجسدية، والمالية، والفكرية، وغيرها.

ثانياًـ اصطلاحاً وهي تستعمل في العلوم المختلفة، نظير العلوم التجريبية، والسياسية، والاقتصادية، والفلسفة وغيرها، وهدفنا هذا في الفلسفة وبخاصةٍ في الحكمة المتعالية، وهي مبدأ في الفعل والانفعال، وما بالفعل وما بالقوّة هو تقسيم للموجود، كما ينقسم الموجود إلى ذهني وخارجي، وإلى واحد وكثير، هكذا ينقسم إلى: ما بالفعل وما بالقوة، فكل موجود بما هو موجود ينقسم إلى ذلك.

واعتبر المصنّف أنّها لفظ مشترك اسمي يشمل معاني كثيرة، نظير القدرة وضدّها الضعف أو العجز، والإمكان ضدّه الامتناع، والشدّة ضدّه الضعف، حينما قال: إذا

عرفت القوّة، عرفت القويّ، وعرفت أنَّ ضد القويّ إمّا الضعيف وإمّا العاجز وإمّا سهل الانفعال وإمّا الضروري وإمّا غير المؤثّر وإمّا أن لا يكون المقدار الخطّي ضلعاً لمقدار مربع سطحيّ مفروض؛ كلّ واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أخرى.

فأمّا القوّة بمعنى الإمكان، فقد ذكرت أحكامه فيما مضى، وإن كان هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم، أعني الوجوب والامتناع. لما سيتّضح في إثبات المادّة لكلّ ذي حدوث و تجدّد. وأمّا القوّة بمعنى عسر الانفعال، فهي أحد أنواع الكيفيّة. وأمّا القوّة بمعنى الشدّة وبمعنى القدرة، فكأنّهما نوعان للقوّة بمعنى الصفة المؤثّرة[1].

ونقد الطباطبائي تفصيل ما ذكره الإمام فخر الرازي، واعتقد: «الأشبه أن يكون في أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقّة، ثمّ نقل إلى مبدأ الانفعالات إذا كان انفعاله صعباً بتوهّم، أنَّ الانفعال كالفعل تأثير عن معنى موجود في المبدأ المفروض، ثمّ نقل إلى مبدأ الفعل والانفعال وإن لم يكن شديداً بتوهم؛ أنَّ شدة الأثر عن شدّة في المعنى الّذي في المبدأ فيكون ما في الشديد وغيره من سنخ واحد، ثمّ توهّم أنَّ مطلق الأثر موجود في ضمن القوّة، كما يرى أنَّ النار مثلاً مشتملة على حرارة تصبّها في ما يجاورها وغيرها، فقيل إنَّ الأثر موجود في القوّة وبالقوّة، أي بنحو لا يتميّز ولا يتشخّص، والفعل هو الأثر المتميّز المتشخّص، ثمّ نقل الفعل إلى مطلق الموجود المتميّز المتشخّص، وما بالقوّة إليه بوصف عدم التميّز والتشخّص؛ فيكون المفهوم من القوّة حينئذ إمكان المقوّي عليه الموجود عند القوي»[2].

النتيجة:

أولاً ـ لغةً: إنَّ معنى القدرة والطاقة ضدّ الضعف والعجز، وهي صفة عامة.

ثانياً ـ اصطلاحاً القوّة بمعنى مبدأ الفعل والانفعال. كما تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة من جملة التقسيمات للموجود؛ لأنَّ الموجود بالقوّة يكون بالقوّة

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٢ ـ ٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢، الهامش٢.

بالنسبة للفعلية التي يكون واجداً لها. كزيد قبل وجوده كان موجوداً بالقوّة، والسيّارة قبل حركتها كانت بالقوّة متحركة.

ثالثاً ـ القوّة بمعنى الإمكان والاستعداد وهي مبدأ للوجوب؛ لأنَّ خروج الشيء من الحالة الإمكانية إلى الحالة الوجودية هو فعل وحركة.

رابعاً ـ القوّة بما هي قوّة لها درجات ومراتب.

المبحث الثاني

تحديد القوّة (أقسام القوّة)

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

تبعاً للمبحث السابق، خصص الشيرازي: «فصلاً في تحديد القوّة». أي في تحديد القوّة بمعنى الصفة المؤثّرة، إشارة إلى قوله في آخر الفصل المتقدّم: «وأمّا القوّة بمعنى الشدّة وبمعنى القدرة، فكأنّها أنواع للقوّة بمعنى الصفة المؤثّرة»[2]. وهذا ناظر إلى الفصل الثاني من الباب الثاني من المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي[3] وقد ختم فخر الدين القول في الفصل المتقدّم بهذه العبارة: «وأمّا القوّة بمعنى القدرة فكأنّها أنواع القوّة بمعنى الصفة المؤثّرة فلنتكلّم فيها ثمّ في أقسامها»، وبعد ذلك طرح في الفصل التالي: «تحديد القوّة بهذا المعنى»[4]؛ يعني إذا لم يكن هناك اختلاف جهة في الشيء لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحدة وذلك مستحيل. وقسّم قوّة الفاعل إلى قسمين:

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٥ـ٨.

(٢) المصدر السابق، ص٥.

(٣) راجع: الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية**، ج١، ٣٨٠.

(٤) إشارة إلى (شرح الإشارات والتنبيهات، النمط الأول، الفصل الثالث عشر، ص٨٦، والمباحث المشرقيّة، ج١، ص٥١٥ ــ ٥١٦)، يقول المصنّف: «إنّ القوّة لمبدأ التغيّر من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر، وإنّما وجب التقييد بهذه الحيثية لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلاً، كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب؛ وإلاّ لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحدة، وذلك ممتنع في المركّب أيضاً ... إلخ». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٢).

القسم الأول: قوّة الفاعل مع شعور وإرادة.

القسم الثاني: قوّة الفاعل بلا شعور وإرادة، وفصّل البحث كما قسّم القوّة الفاعلة مع الشعور أو بلا شعور إلى أربعة أقسام[1]، بعد العلم بأنَّ القوّة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوّة النار على الإحراق فقط، وتكون على أشياء كثيرة كقوّة من له الاختيار على ما يختار، واعتبر أنَّ:

أولاً ـ مثل هذه القوّة تكون على شخص منتشر تخصُّهُ بواحد شخصي من نوعه دون غيره لأسباب خارجة.

ثانياً ـ إذا وجد ذلك الشخص، بطلت القوّة عليه بسبب ذلك الشخص.ـ

ثالثاً ـ وإذا كانت القوّة عليه باقية، كان ما بالفعل وما بالقوّة معاً، لكن لا تبطل القوّة من حاملها على شخص مثله، بل القوّة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل؛ أمّا على هذا الشخص، فإنَّها تعدم مع عدم الفعل.

رابعاً ـ إنَّ المعنى المعقول إذا تناول شخصاً، لم يبطل عند عدم شخص مّا بعينه؛ لكن إذا تناول شخصاً مستنداً إلى أمر مشار إليه، فإنّه يبطل إذا عدم ذلك الشخص.

لهذا نسبة الوجوب إلى الإمكان هي نسبة كمال إلى نقص، على هذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن تبطل القوّة على الفعل المخصوص.

٢ـ تعليق الطباطبائي

«الكلام لا يخلو عن ابهام، فإنَّ ظاهر صدره أنَّه يريد القوّة الفعلية، وظاهر ذيله أنَّه يريد القوّة الانفعالية، كما هو ظاهر قوله: «كان ما بالفعل والقوّة معاً الخ». لكن الكلام حقّ على أي تقرير، فخصوصية الفعل إنَّما تأتي من ناحية الأسباب الخارجية من غير أن تستند إلى القوّة، ونسبة القوّة إلى الفعل نسبة التشكيك، فإن كانت القوّة فاعلية

---

(١) قوله: «القسم الأول القوّة التي يصدر عنها فعل واحد. القسم الثاني: القوّة التي تصدر عنها أفعال مختلفة. القسم الثالث: القوّة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة. القسم الرابع: القوّة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٧).

كانت هي المرتبة الشديدة بالنسبة إلى الفعل وهو أضعف بالنسبة إليها، وإن كانت القوّة انفعالية كانت النسبة بالعكس، والفعل أشدّ من القوّة»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

علّق الطباطبائي على قول المصنّف: «والّذي يجب أن يعلم ها هنا بعد أن علمت - أنَّ القوّة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق ... إلخ»[٢]؛ ونقده واستدّل عليه استدلالاً متيناً، وهو:

أولاً ـ إنَّ القول المذكور للشيرازي لا يخلو عن إبهام؛ لأنّه يريد في بداية بيانه القوّة الفعلية، لكن يريد في نهاية استدلاله القوّة الانفعالية هذا أوّل إشكال على استدلاله، كما نرى في قوله: «كان ما بالفعل وما بالقوّة معاً إلخ»[٣].

ثانياً ـ إنَّ القول المذكور حقّ على أيِّ تقدير، عندما تكون خصوصيّة الفعل من ناحية الأسباب الخارجية بدون أن تستند إلى القوّة، ونسبة القوّة إلى الفعل نسبة التشكيك.

ثالثاً ـ إذا كانت القوّة فاعلية كانت هي المرتبة الشديدة للفعل وفي هذه الحالة هو أضعف بالنسبة إلى القوّة، كما إذا كانت القوّة انفعالية كانت النسبة بالعكس؛ لأنَّ الفعل أشدّ من القوّة.

٤ـ استدراك:

يتحدث هذا المبحث عن تحديد القوّة، حيث جرت المناقشة بين المصنّف والطباطبائي. لذا من الضروري أن نناقش البحث، فنقول:ـ

أولاً ـ الفعل بما أنّه فعل أقوى من القوّة سواء كانت القوّة الفعلية أو القوّة الانفعالية والفاعلية.

لأنَّ القوّة الفاعلية هي مرتبة من مراتب الفعل وأضعف منه، لهذا الفعل أقوى من

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٧، الهامش١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص٨.

القوّة الفاعلية، وهي مرتبة من مراتب الفعل أي مرتبة شديدة منه. كما أنَّ أسباب بروز الفعل غير متعلقة بالقوة، بل خارجة منه، ومن غير الاستناد إلى أيّة قوة. وبناء على هذا فتحليل الشيرازي الّذي ورد بعد بيان أقسام القوة[١] حول «ما بالفعل وما بالقوة» ليس بكامل حينما قال: «بعد أن علمت أنَّ القوّة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوّة النار على الإحراق فقط، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوّة من له الاختيار على ما يختار وإنَّ مثل هذه القوّة تكون على شخص منتشر تُخصِّصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجية؛ فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوّة عليه من حيث ذلك الشخص؛ إذ لو كانت القوّة عليه باقية، كان ما بالفعل وما بالقوّة معاً، لكن لا تبطل القوّة من حاملها على شخص مثله، بل القوّة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل؛ فأمّا على هذا الشخص، فإنَّها تعدم مع عدم الفعل. وهذا كما أنَّ المعنى المعقول إذا تناول شخصاً، لم يبطل عند عدم شخص مّا بعينه؛ وأمّا إذا تناول شخصاً مستنداً إلى أمر مشار إليه، فإنَّه يبطل إذا عدم ذلك الشخص. ونسبة الوجوب إلى الإمكان قد مرّ أنَّها نسبة كمال إلى نقص، فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب؛ لكن القوّة على الفعل المخصوص تبطل، كما عرفت»[٢].

نقد الطباطبائي تحليل المصنّف حول أقسام القوّة، وقال: «الكلام لا يخلو عن ابهام، فإنَّ ظاهر صدره أنَّه يريد القوّة الفعلية، وظاهر ذيله أنَّه يريد القوّة الانفعالية، كما هو ظاهر قوله: «كان ما بالفعل والقوّة معاً ... الخ». لكن الكلام حقّ على أي تقرير، فخصوصية الفعل إنَّما تأتي من ناحية الأسباب الخارجية من غير أن تستند إلى القوّة، ونسبة القوّة إلى الفعل نسبة التشكيك، فإن كانت القوّة فاعلية كانت هي المرتبة الشديدة بالنسبة إلى الفعل وهو أضعف بالنسبة إليها، وإن كانت القوّة انفعالية كانت النسبة بالعكس، والفعل أشدّ من القوّة»[٣].

ثانياً ـ الفعل في مقولات أرسطو هو مقولة «أن يفعل: Action»، بمعنى العمل.

---

(١) المصدر السابق، ص٧.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٨.

(٣) المصدر السابق، ص٧، الهامش١.

ثالثاً ـ كلمة الانفعال[١] في اللغة العربيّة تستعمل على إحدى مقولات أرسطو «أن ينفعل: passion» قبل أيٍّ استعمال، وهو ضدّ مقولة الفعل «أن يفعل: Action»، كما يقول ابن سينا: «بأنَّ الانفعال نسبة حالة جوهر له هذه الخصوصيّة «الانفعال» مثل: صيرورة الحرارة أو صيرورة القطع»[٢]. لذلك فرق بين الفعل والانفعال كما صرّح به الطباطبائي.

النتيجة:

أولاً ـ تقسم القوّة إلى أقسام متعددة ومختلفة، ولا تنحصر بتقسيم الشيرازي.

ثانياً ـ الفعل بما أنّه فعل أقوى من القوّة سواء كانت القوّة الفعلية أو القوّة الانفعالية والفاعلية. لأنَّ القوّة الفاعلية هي مرتبة من مراتب الفعل وأضعف منه، لهذا الفعل أقوى من القوّة الفاعلية، وهي مرتبة من مراتب الفعل أي مرتبة شديدة منه. كما أنَّ أسباب بروز الفعل غير متعلقة بالقوة، بل خارجة منه، ومن غير الاستناد إلى أيّة قوّة.

---

(١) Passion, Affection

(٢) ابن سينا، حسين: النجاة (**النجاة من الغرق في بحر الضلالات**)، منشورات جامعة طهران، طهران، إيران، ط٣، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٢٨.

المبحث الثالث

تقسيم آخر للقوّة الفاعليّة

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

أشار الشيرازي ـ إلى آراء الإلهيين من الحكماء والطبيعيين حول الفاعل بأنَّ غرض الإلهيين من الحكماء من الفاعل هو «مبدأ الوجود ومفيده»، وغرض الطبيعيين منه هو «مبدأ الحركة على أقسامها». وطرح تقسيماً آخر للقوّة الفاعلية، وقام بتحليل تلك الآراء، على النحو الآتي:

أولاً ـ قسّم القوّة الفعليّة إلى قسمين: ١ـ مبدأ الوجود. ٢ـ ومبدأ الحركة. واعتبر المصنّف أنَّ الأحقّ هو المعنى الأول وهو رأي الإلهيين من الحكماء؛ لأنَّ الحركة لها تجدّد وتغيّر، يعني تجدّد وتغيّر عرضيّ أو جوهري. لذلك هو مثل الآلة المتبدّلة، وهو محرّك متحرّك، فاعل منفعل، محفوظ متبدّل، وباق زائل.

ثانياً ـ وإذا اردنا الفاعل الّذي يطرد العدم بالكلّية عن الشيء، ويزيل أيّ نقص وشرّ، فهو اللّه تبارك وتعالى؛ لأنَّ فعله إفاضة الخير وإفادة الوجود على نحو الإطلاق، وبدون أيّ تقييد أو شرط، وما شابهه، بل هو يكون ضرورة أزلية بقدر كلّ قابل مستحقّ وسعة قبول كلّ مستعد.

ثالثاً ـ أمّا القوى الواسطة بنحو المباشرة، أي القوى الّتي هي مبادئ الحركات

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص١٥ـ١٦.

فليست إلاّ إعداد المواد وتخليتها من الأضداد، لأجل قبول غيرها أو تقسيمها باقتضاء اختلاف الاستعداد لا الإيجاد والإفاضة.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«قد تقدّم في مباحث العلّة والمعلول أنّ العليّة ـ ومنها العليّة الفاعلية ـ دائرة في نشأة الطبيعة كما أنّها دائرة بينها وبين ما وراءها وفيما وراءها، ففاعل الحركة في الطبيعة هو الطبيعة كما هو مصطلح الطبيعي، وفاعل الوجود أعم منه كما هو المصطلح الإلهي، وأمّا ما ذكره من أنّ الأحقّ باسم الفاعل هو الباري ـ عزّ اسمه ـ فمبنيّ على تحليل معنى الفاعل ولا يوجب بطلان فاعلية الطبيعة للحركة أو سائر العلل الوجودية للموجودات كما لا يخفى»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

نقد الطباطبائي استدلال الشيرازي ـ وأوضح أنّ:

أولاً ـ دائرة العلّية الفاعليّة تجري في نشأة الطبيعة كما العلّية الفاعلية دائرة بين الفاعلية وماوراءها وفيما وراءها، ولهذا فاعل الحركة في الطبيعة هو الطبيعة، كما هو مصطلح الالهي.

ثانياً ـ قول المصنّف وهو «الحقّ، فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكليّة عن الشيء ويزيل النقص والشرّ أصلاً، وهو الباري جلّ ذكره»؛ إنّه مبنيّ على أساس تحليل معنى الفاعل فقط، وهذا التحليل لا يوجب بطلان فاعليّة الطبيعة للحركة، ولا يوجب بطلان سائر العلل الوجوديّة للموجودات أيضاً.

٤ـ استدراك:

هناك تقسيم آخر للقوّة الفاعلية، وهو بناء على تعريف الحكماء الإلهيين والطبيعين للقوّة الفاعلية، لأنّها عند الطبيعيين بالمعنى مبدأ الحركة، وعند الإلهيين بمعنى مبدأ الوجود. لذلك نقول:

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٥، الهامش٢.

القوّة الفاعلية بمعنى الأول اعتبارية ومبدأ الحركة، وهي تتجدّد وتتغيّر تبع الحركة وهذا أمر طبيعي في الأمور الطبيعية. والقوّة الفاعلية بالمعنى الثاني حقيقية لا اعتبارية. علماً بأنَّ نظام العلّي والمعلولي حاكم على موجودات العالم عبر سلسلة من العلل والمعلولات التي تنتهي إلى علّة العلل وغاية الغايات التي هي علّة مطلقة. وكل شيء ممكن يحتاج إلى أربع علل ليكون موجوداً، وهي العلة الفاعلية والمادية والصورية والغائية، وتسمّى العلّة التامة. وكل واحدة من هذه العلل وحدها تكون العلة الناقصة لوجود الشيء، ولو تجمع ثلاثٌ منها لا تؤدّي إلى وجود الشيء، إلاَّ بوجود المجموعة من العلل الأربع. لذا،فإنّ العلة الفاعلية بمعنى مبدأ الحركة هي إحدى العلل التامّة لوجود الحركة، وهي العلة الناقصة. بينما علة العلل والعلّة المطلقة هي مجرّدة، وفي هذا المستوى لن تكون العلة الصورية والمادية، فهناك العلة الفاعلية عين العلة الغائية[١].

وفي هذا السياق وصف المصنّف الفاعلية المطلقة بإفاضة الخير، الفاعلية بمعنى مبدأ الحركة للعلة الإعدادية، حينما قال: «الحقّ، فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكليّة عن الشيء ويزيل النقص والشرّ أصلاً، وهو الباري جلَّ ذكره. لأنَّ فعله إفاضة الخير وإفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات أو ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت، بل ضرورة أزليّة بقدر احتمال كلّ قابل مستحق وسعة قبول كلّ مستعدّ.

وأمّا القوى الّتي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة، فليس من شأنها إلاَّ الإعداد وتهيئة الموادّ وتخليتها من بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه، أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة والإيجاد»[٢].

كذلك الطباطبائي أكمل رأي المصنّف في توصيف القوّة الفاعلية بمعنى مبدأ الوجود، ومبدأ الحركة، وقال: «إنَّ العليّة ـ ومنها العليّة الفاعلية ـ دائرة في نشأة الطبيعة

(١) وهذا ترجمان هذه الآية، حينما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، سورة يس، الآية ٨٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٥ـ١٦.

كما أنّها دائرة بينها وبين ما وراءها وفيما وراءها، ففاعل الحركة في الطبيعة هو الطبيعة كما هو مصطلح الطبيعي، وفاعل الوجود أعم منه كما هو مصطلح الإلهي، وأمّا ما ذكره من أنَّ الأحقّ باسم الفاعل هو الباريـ عزّ اسمهـ فمبنيّ على تحليل معنى الفاعل ولا يوجب بطلان فاعلية الطبيعة للحركة أو سائر العلل الوجودية للموجودات»[١].

النتيجة:

القوّة الفاعلية بمعنى مبدأ الحركة عند الطبيعيين هي العلة الناقصة حيث هي لازمة للحركة ولا تكفيها، بينما القوّة الفاعلية بمعنى مبدأ الوجود للباري قوّة مطلقة وعلة مطلقة، وعين الفعل المطلق وصفة من الصفات الذاتية للباري تعالى، كذلك عين ذاته، وعلى هذا، فالقوّة الفاعلية ليست أوسع من القوّة الفاعلية بمعنى مبدأ الحركة فقط، بل بمعنى منشأ وجود كل شيء، ومنه وجود مبدأ الحركة.

---

(١) المصدر السابق، ص١٥، الهامش٢.

المبحث الرابع

هل يجب سبق العدم على الفعل في كلّ فاعلية أو لا؟

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

هل يجب سبق العدم على الفعل في كلّ فاعلية أو لا؟ أشار الشيرازي ـ إلى رأي المتكلّمين؛ أنَّ الفعل مسبوق بالعدم؛ وهو بسبب اعتقادهم: أنَّ حاجة الممكن للعلّة هي الحدوث لا الإمكان. لذا قام المصنّف بشرح وتحليل البحث:

أولاً ـ لا يشترط أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم مطلقاً، إلاَّ أن يكون مراد المتكلّمين من الفعل هو الشيء المندرج تحت إحدى المقولات التسع العرضية، أي مقولة: «أن يفعل». مثل: تسخين المسخّن ما دام يسخّن، وتسويد المسوّد. ولا يشترط في فعل الفاعل ـ بمعنى المعطي للموجود مطلقاً ـ سبق العدم؛ لأنَّ سبب الحاجة إلى المؤثّر في مطلق الفعل هو الإمكان وليس فعل الفاعل المطلق.

ثالثاً ـ إنَّ الفعل التجدّدي لا بقاء له في زمانين، كالحركة والزمان والطبيعة السارية في الأجسام أيضاً، بهذا الفعل التجدّدي يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء، كما لا يفتقر إلاَّ في الإمكان.

رابعاً ـ إنَّ المتكلّمين لا يبحثون عن هذا المعنى الّذي ذكرناه، ولا يقصدونه، بل صرّحوا بأنَّ الباري إذا جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم، لما ضرّ عدمه وجود العالم.
بعد هذه المناقشة عرض رأيه وهو:

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨ـ١٩ـ.

أولاً ـ الحقّ عند المحقّقين؛ أنَّ وجود المعلول وجود تعلّقي ولا قوام له إلاَّ بوجود جاعله الفيّاض عليه.

ثانياً ـ ليس تعلّق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيّته؛ لأنَّها غير مجعولة، وليس بسبب عدمه السابق عليه؛ لأنَّه لا صنع للفاعل فيه، كذلك لا لكونه بعد العدم؛ لأنَّ من ضروريّات هذا الوجود أنَّه يكون بعد العدم لا قبل العدم، لهذا فالضروريّ غير معلّل ولذلك تعلّق الحادث بعلّته من جهة أنَّ له وجوداً غير مستقل القوام بذاته؛ لأجل ضعف تجوهره وقصور هويّته عن التمام إلاَّ بوجود غيره حتّى يتمّ به وجوده؛ على هذا وجود علّته هو تمامه وكماله وهكذا[1]. إذن حكم أرسطو بأنَّ الفعل الزماني ليس جزءاً للفاعل الزماني.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«ومرادهم بالقول بالعدم العدمُ الزماني؛ إذ لو أرادوا ما يعمّ العدم الذاتي جاز وجود الفعل الدائم، ولذلك ذهبوا أيضاً إلى كون الزمان أمراً موهوماً أو منتزعاً من ذات الواجب تعالى لئلاً يرد عليهم أحد أمرين، إمّا النقض بكون الزمان نفسه فعلاً ـ قديماً، أو لزوم أن يكون لكلِّ زمانٍ زمانٌ إلى غير النهاية، غير أنَّهم يلزمهم بالقول بكون الزمان أمراً موهوماً بطلان أصل البحث وفساد الاشتراط، وبالقول بكونه منتزعاً من ذات الواجب تعالى عروض التغير للذات. وربَّما أجابوا بجواز المغايرة بين المنتزع والمنتزع عنه وهذا يؤدي إلى جواز المغايرة بين المفاهيم ومصاديقها ويؤول إلى السفسطة وهو ظاهر»[2].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

نقد الطباطبائي استدلال الشيرازي وقام بتحليله وقدّم رأيه، وهو:

أولاً ـ يقصد المتكلّمون من العدم العدم الزماني؛ لأنَّهم إذا أرادوا ما يعمّ العدم

---

(١) قوله: «وينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تامّ الحقيقة في ذاته، وبه تمام كلّ تامّ وغنى كلّ ذي فاقة، وغاية كلّ حركة وطلب، دفعاً للدور والتسلسل؛ وهو التامّ وفوق التمام لمّا ذكرناه، فكلّ ما سواه متعلّق به مفتقر إليه». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٩).ـ

(٢) المصدر السابق، ص١٨، الهامش٣.

الذاتي لجاز وجود الفعل الدائم، ولهذا ذهبوا إلى كون الزمان هو أمر موهوم أو منتزع من ذات الواجب تعالى.

ثانياً ـ يردُ عليهم أحد أمرين:

أ ـ النقض حيث يكون الزمان نفسه فعلاً قديماً. بـ ـ يلزم أن يكون لكلّ زمانٍ زمانٌ إلى غير النهاية، بدون التزامهم بكون الزمان أمراً موهوماً وبطلان أصل البحث والاشتراط، كما القول بكونه منتزعاً من ذات الواجب تعالى وعروض التغير للذات.

ثالثاً ـ إذا اعترفوا بجواز المغايرة بين المنتزع والمنتزع عنه، فهذا يؤدّي إلى جواز المغايرة بين المفاهيم ومصاديقها لذا يؤول إلى السفسطة، وهي باطلة.

٤ـ استدراك:

يتحدث هذا المبحث حول علاقة بين العدم والفعل، وهو: هل يجب سبق العدم على الفعل في كلّ فاعلية أو لا؟ إذن نجيب عن هذا السؤال خلال تعريف العدم ومناقشة رأي المصنّف والطباطبائي على النحو الآتي:

إنَّ العدم لا شيء ولا وجود ما شأنه يوجد. فيدركه العقل خلال موجودات كثيرة في العالم، فالعدم يعرف بالوجود. وله تقسيمات مختلفة منها العدم الزماني والعدم الذاتي؛ فالعدم الزماني نظير عدم الكهرباء قبل اختراعه بيد إديسون، وبمعنى أنَّ الكهرباء كانت معدومة في فترة طويلة إلى زمان اختراعها، وبمجرد حصول العلة التامّة أي: العلة الفاعلية (إديسون)، والعلة المادّية (المواد اللازمة)، والعلة الصورية (شكل جهاز الكهرباء)، والعلة الغائية (الاستفادة من نورها)، خرجت من العدم وأصبحت موجودة. والعدم بهذا المعنى يشتمل على كل شيء من الممكن، وواجب الوجود بالغير قبل أن يكون موجوداً. وبما أنَّ الزمان هو عنصر أساسي في هذه الأمور لذا، فإنّ هذا النوع من العدم المفروض هو العدم الزماني. وفي هذا السياق وفي جواب المتكلمين الّذين اعتقدوا سبق العدمِ على الفعل التجدّدي، قال المصنّف: «وأمّا الفعل التجدّدي الّذي لا بقاء له في زمانين، كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الأجسام، فيصدق عليه أنَّه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء، إذ لا بقاء

له. ويصدق عليه أيضاً أنّه لا يفتقر إلاَّ في الإمكان، لأنَّ إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدّد»[١].

كما أكمل الطباطبائي رأي المصنّف ووصفه بالعدم الزماني، حينما قال: «ومرادهم بالقول بالعدم العدمُ الزماني»[٢].

بينما الفعل المطلق وهو يصدر من الفاعل المطلق الّذي هو علّة العلل ومجرّد من الصورة والمادة والزمان، وسائر صفات الأمور المادية والمحسوسة، وهو قديم ذاتي. لذا، الفعل المطلق لا يكون مسبوقاً بالعدم، كما صرّح به الشيرازي، عندما قال: «اعلم أنّه ليس من شرط الفعل مطلقاً أن يكون مسبوقاً بالعدم كما زعمه المتكلّمون، وذلك لذهابهم إلى أنَّ علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان فقط»[٣].

وفي هذا السياق جوّز الطباطبائي العدم الذاتي في وجود الدائم لا العدم الزماني، وقال: «إذ لو أرادوا ما يعمّ العدم الذاتي جاز وجود الفعل الدائم، ولذلك ذهبوا أيضاً إلى كون الزمان أمراً موهوماً أو منتزعاً من ذات الواجب تعالى لئلاَّ يرد عليهم أحد أمرين، إمّا النقض بكون الزمان نفسه فعلاً ـ قديماً، أو لزوم أن يكون لكلّ زمان إلى غير النهاية، غير أنَّهم يلزمهم بالقول بكون الزمان أمراً موهوماً بطلان أصل البحث وفساد الاشتراط، وبالقول بكونه منتزعاً من ذات الواجب تعالى عروض التغير للذات»[٤].

النتيجة:

أولاً ـ العدم مفهوم ذهني محض، ولن يوجد في الخارج مطلقاً، بل يدركه العقل من خلال موجودات كثيرة في العالم، فهو يعرف بالوجود. وله تقسيمات مختلفة منها العدم الزماني والعدم الذاتي. والعدم بهذا المعنى يشتمل على كل شيء من الممكن، وواجب الوجود بالغير قبل أن يكون موجوداً. وبما أنَّ الزمان هو عنصر أساسي في هذه الأمور، لذا، فإنّ هذا النوع من العدم المفروض هو العدم الزماني نظير عدم الكهرباء

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨.

(٢) المصدر السابق، الهامش٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٨.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨، الهامش٣.

قبل اختراعها بيد إديسون، وبمعنى أنَّ الكهرباء كانت معدومة في فترة طويلة إلى زمان اختراعها، وبمجرد حصول العلة التامّة أي: العلة الفاعلية (إديسون)، والعلة المادّية (المواد اللازمة)، والعلة الصورية (شكل جهاز الكهرباء)، والعلة الغائية (هدف اختراعها أو الاستفادة منها)، خرجت من العدم وأصبحت موجودة. لذلك يجوز سبق العدم الزماني على الفعل التجدّدي في فاعلية غير المطلق، التي هي علة ناقصة.

ثانياً ـ لا يجوز سبق العدم على الفعل المطلق؛ لأنّه مجرد محض وصادر من الفاعل المطلق، بما أنَّ الزمان متعلق بالأمور المادية والممكنة، لكن الفاعل المطلق هو علة لجميع الموجودات مادية وممكنة، وفعله لا ينفك من ذاته، بل عين ذاته ـ.

ثالثاً ـ موضوع علم الكلام هو أُصول الدّين أو الأصول الاعتقادية؛ وسبب حاجة الممكن إلى العلة عند المتكلم حدوث، لذلك فالحدوث بما هو حدوث مسبوق بالعدم الزماني فقط لا بالعدم مطلقاً.

المبحث الخامس

الحركة والسكون

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

أشار الشيرازي في شرحه على الهداية الأثيريّة إلى الحركة والسكون، فقال: «الحركة من الأحوال الّتي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو، والسكون مقابل له تقابل العدم والملكة، وقدّم الحركة الّتي هي الملكة على السكون الّذي هو العدم في التعريف لتوقّف تعريفه على تعريفها إذ الأعدام إنّما تعرف بملكاتها ... إلخ»[2]، وطرح فصلاً في الحركة والسكون، وفصّله وذكر رأي العلماء السلف كصاحب المطارحات، وقدّم رأيه على النحو الآتي:

أولاً ـ إنَّ الحركة والسكون يشبهان القوّة والفعل، وهما بالمعنى الأعم من عوارض «الموجود بما هو موجود». عندما لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعاً خاصاً طبيعياً أو تعليمياً.

ثانياً ـ قسّم الموجود إلى وجهين: أـ بالقوة من كلّ جهة، وهذا الوجه غير متصوّر في الموجود إلاَّ في ما كان له فعليّة القوّة، وفي هذه الحالة يكون فعله مضمّناً في قوّته، لذا ينبغي أن يتقوّم بأيِّ شيء كان كالهيولى الأُولى.

ب ـ بالفعل من جهة وبالقوّة من جهة أُخرى؛ بهذا، ذاته مركّبة من شيئين،

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٢٠ـ ٣١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد (صدر المتألهين): **شرح الهداية الأثيريّة**، ص١٠٣.

أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة، وأنّه بالفعل هو سابق بالذات على ما له بسبب هو بالقوّة[1].

إنَّ القسم الأول هو بالفعل من جميع الوجوه التي لا يمكن فيها التغيير والخروج من حالة إلى حالة أبداً ويجب أن يكون أمراً بسيطاً حقيقياً، لهذا لا بدّ أن يكون كلّ الأشياء وتمام الموجودات كلّها.

وبسبب أنَّه بالفعل من وجه وبالقوّة من وجه، فهو من جهة أنَّه بالقوّة يخرج إلى الفعل بغيره بسبب هو غيره، وإلاَّ لم يكن ما بالقوّة ما بالقوّة، وهذا الخروج إمّا بالتدريج أو دفعة؛ وأمّا الخروج بالمعنى الأعمّ فيعرض لجميع المقولات، لذلك لا مقولة إلاَّ فيها خروج عن قوّة له إلى فعل لها؛ لكن ينبغي أن يكون المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجاً لا دفعة، وهو المسمّى بـ«الحركة»، وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمّى بـ«السكون».

النتيجة: أنَّ الحركة هي الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو دفعة، لذا كلّ هذه الموارد صالحة لتحديد الحركة[2].

ج ـ «لا يجوز أن يقول أحد: إنَّ الدفعة عبارة عن الحصول في«الآن»، و«الآن» عبارة عن طرف الزمان، وأيضاً الزمان عبارة عن مقدار الحركة ـ فهو جزء هذا التعريف للحركة، والحاصل أخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل. كذلك إذا قلنا «يسيراً يسيراً» أو «بالتدريج»؛ إنَّ كلاًّ منهما لا يعرف إلاَّ بالزمان الّذي لايعرف إلاَّ بالحركة»[3].

---

(١) هذا ناظر إلى الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيّات الشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا، حيث قال في أوّل الفصل: «فنقول إنَّ الموجودات بعضها بالفعل من كلّ وجه، وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوّة، ويستحيل أن يكون شيء من الأشياء بالقوّة من كل جهة لا ذات له بالفعل البتّة»، وقوله: «وإمّا بالقوّة من كلّ جهة»، وقوله: «وإمّا بالفعل من جهة وبالقوّة من جهة أخرى ... إلخ». (ابن سينا، حسين: **الشفاء (الطبيعيّات)**، ج١، ص٣٤).

(٢) راجع: قول المصنّف في شرحه على الهداية الأثيرية. (الشيرازي، صدر الدين: **شرح على الهداية الأثيرية**، ط١، ص٨٧).

(٣) هذا كلام للمعلّم الأول أرسطو.

ثالثاً ـ أشار المصنّف إلى قول بعض الفضلاء كصاحب المطارحات، الشيخ شهاب الدين السهروردي أو شيخ الإشراق، وأيّد رأيه حيث قال: «إنَّ تصوّرات هذه الأمور أي الدفعة والتدريج ونحوه بديهيّة بإعانة الحس عليها[١] وإن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوّماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان فمن الجائز أن تعرف الحركة بهذه الأمور ثمّ (...) الحصول»[٢].

وذكر قول ابن سينا بأنَّ: «جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً فاضطرّ مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك في ذلك نهجاً آخر»[٣]. ويعتقد الشيرازي أن القدماء قد عدلوا عن رأيهم، فقالوا: «الحركة ممكنة الحصول، وكلّ ما يمكن حصوله للشيء فإنَّ حصوله كمال لذلك الشيء؛ فإذن الحركة كمال لما يتحرّك، لكنّها تفارق سائر الكمالات من حيث إنَّه لا حقيقة لها إلاَّ التأدّي إلى الغير والسلوك إليه. فما كان كذلك فله لا محالة خاصيّتان إحداهما أنَّه لا بدّ هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجّه توجّهاً إليه. الثانية أنَّ ذلك التوجّه ما دام كذلك فإنَّه بقي منه شيء بالقوّة؛ فإنَّ المتحرّك إنَّما يكون متحرّكاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود، فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوّة»[٤].

بعد بيان قول القدماء، اعتبر أنَّ الجسم إذا كان في مكان ـ وفي هذه الحالة ـ هو ممكن الحصول في مكان آخر فيكون له إمكانان: أ ـ الحصول في ذلك المكان. ب ـ إمكان التوجه إليه. كما أنَّ كلّ شيء إذ يكون ممكن الحصول، بهذا حصوله يكون كمالاً له، فإذن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال، وإضافة إلى ذلك ـ التوجه إلى المطلوب متقدّم على حصول المطلوب وإلاَّ لم يكن الوصول إليه على التدريج؛ لذلك التوجه كمال أوّل للشيء الّذي بالقوّة لكن لا من كلّ وجه، لذا الحركة لا تكون كمالاً في جسميته، بل هي كمال للجسم من الجهة الّتي باعتبارها كان بالقوّة لهذا الحركة كمال أوّل لما

---

(١) مقصوده من «بإعانة الحس عليها» يعني بإعانة الحس على هذه الأمور الّتي هي الدفعة والتدريج ونحوه.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٢٢ ـ ٢٣.

(٣) ابن سينا، حسين: **الشفاء (الطبيعيّات)**، ج١، ص٨٣.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٢٣.

بالقوّة من جهة ما بالقوّة ـ هذا طريق أرسطو ـ. على كلّ الأحوال، أيضاً ذكر المصنّف رأي أفلاطون وفيثاغورس وابن سينا بالتفصيل ونقد رأي ابن سينا، ثم قدّم رأيه الآتي:

أولاً ـ إنَّ الحركة نفس التجدّد والخروج من حالة إلى غيرها، لا ما به يتجدّد الشيء ويخرج، بل هو نفس خروج الشيء عن حالة نفس غيريته لها في التحقّق والثبوت إذا تغايرا في المفهوم، وذلك كاف في الرسوم.

ثانياً ـ أشار إلى ما ذكره الشيخ الرئيس ابن سينا في النجاة[1]، واحترازاته «تبدّل حال قارّة»؛ هي الاحتراز عن الانتقال من حال غير قارّة إلى حال غير قارّة أُخرى، مثل الانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال؛ لأنَّ تلك الأُمور أحوال غير قارّة، و...إلخ. بهذا قام بتحليل ما بقي من التعاريف، وفي الختام اختار أقرب التعاريف وهو: «الحركة هي موافاة حدود بالقوّة على الاتّصال، والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة»، وتلك الحدود تفترض الموافاة، والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع.

٢ـ تعليق الطباطبائي

«مراده بالمعنى الأعم، كما سيفسّر أخذ الحركة معنى مطلق الخروج من القوّة إلى الفعل، سواء كان على وجه التدريج كالحركة في الأين والوضع أو دفعة كما في مورد الكون والفساد عند المشّائين، ومطلق الخروج من القوّة إلى الفعل وعدمه عمّا من شأنه ذلك ممّا يعرض الموجود من حيث هو موجود قبل التخصص الطبيعي والتعليمي.

وفيه أنَّ الخروج من القوّة إلى الفعل إنَّما يأتي فيما هو مركّب ممّا بالقوّة وما بالفعل بنفسه أو بموضوعه وهو الجوهر الجسماني، وهذا هو التخصص الطبيعي، وهذا الخروج إمّا كون وفساد وإمّا حركة جسمانية أو حال المقولات الّتي لا حركة فيها عندهم، والجميع من أحوال الجسم الطبيعي، أي مجموع المادّة والصور وهو الجوهر الجسماني عندهم.

---

(١) «إنَّ الحركة تبدّل حال قارّة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتّجاه نحو شيء والوصول به إليه وهو بالقوّة أو بالفعل». (ابن سينا، حسين: **النجاة**، ص٢٠٣).

على أنَّه سيورد في فصول هذه المرحلة أحكاماً ليست إلاّ عارضة للحركة بالمعنى الأخصّ بما أنَّها من خواص الجسم الطبيعي، ولا ينفع في ذلك ـ مجرَّد تعميم مفهوم الحركة بما يشمل الكون والفساد وغيره.

والأحسن ـ بالنظر إلى شمول ما بالقوّة لكلِّ أمر ماديّ غير مفارق ثمّ ثبوت الحركة الجوهريّة لكلِّ جوهر ماديّ وحركة سائر المقولات العرضية بتبع الجوهر في سيلانه ـ أن يقسّم الموجود إلى ثابت وسيّال مساوقاً لتقسيمه إلى ما بالفعل وما بالقوّة، والبحث عند ذلك عن بعض أحكام الحركات ممّا يناسب العروض لمطلق الموجود»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

رفض الطباطبائي معظم استدلالات الشيرازي وفسّرها، وقدّم رأيه في هذا المجال، وهو:

أولاً ـ إنَّ مراد المصنّف من تشبيه الحركة والسكون بالمعنى الأعم في تعبيره: «فإنَّهما يشبهان القوّة والفعل، وهما بالمعنى الأعم من عوارض الموجود بما هو موجود؛ إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعاً خاصّاً طبيعيّاً أو تعليميّاً»[2]. وهو أخذ الحركة بمعنى مطلق الخروج من القوّة إلى الفعل، سواء كان على وجه التدريج كالحركة في الأين والوضع، أو دفعة كما في مورد الكون والفساد عند المشّائين، وكذلك مطلق الخروج من القوّة إلى الفعل وعدمه عمّا من شأنه ذلك؛ ممّا يعرض الموجود بما أنَّه موجود، قبل التخصّص الطبيعي والتعليمي.

ثانياً ـ اعتبر في خصوص الخروج من القوّة إلى الفعل، أنَّ الخروج من القوّة إلى الفعل لم يتأت إلاّ في ما هو مركّب ممّا بالقوّة وما بالفعل بنفسه أو بموضوعه وهو الجوهر الجسماني، وهذا هو التخصّص الطبيعي، وهذا الخروج إمّا كون وفساد وإمّا حركة جسمانيّة أو حال المقولات الّتي لا حركة فيها عند الفلاسفة السابقين على الشيرازي.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٢١، الهامش٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠.

ثالثاً ـ لا يوجد حكم العروض للحركة إلاّ عارض للحركة بالمعنى الأخصّ لأنّها من خواصّ الجسم الطبيعي، لذا لا ينفع في ذلك مجرّد تعميم مفهوم الحركة بما يشمل الكون والفساد وأمثال ذلك.

في ختام هذا التعليق: اعتقد الطباطبائي بأنَّ: «الأحسن ـ بالنظر إلى شمول ما بالقوّة لكلِّ أمر ماديّ غير مفارق ثمّ ثبوت الحركة الجوهريّة لكلِّ جوهر مادّي وحركة سائر المقولات العرضية بتبع الجوهر في سيلانه ـ أن يقسّم الموجود إلى ثابت وسيّال مساوقاً لتقسيمه إلى ما بالفعل وما بالقوّة، والبحث عند ذلك عن بعض أحكام الحركات ممّا يناسب العروض لمطلق الموجود»[١].

٤ ـ استدراك:

هذا المبحث هو الفصل العاشر من المرحلة السابعة (في القوّة والفعل)، من تتمة المسلك الأول من تتمة السفر الأول من الجزء الثالث في الأسفار العقلية الأربعة حيث بدأ الشيرازي بطرح بحث الحركة بعنوان «الحركة والسكون» وتعريف الحركة والسكون. وفي الحقيقة هذا مقدمة لدخول في بحث الحركة الجوهرية الّذي شبّهه المصنّف بما بين الحركة والسكون، والقوّة والفعل. لذلك نناقش تشبيه المصنّف ونظر الطباطبائي فيه، وهو:

حيث شبه المصنّف بين الحركة والسكون، والقوّة والفعل واعتقد أنَّ الحركة والسكون هما أعم من عوارض الموجود بما هو موجود لأنَّ الوجود لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير خاصاً طبيعياً أو تعليمياً. وبعد ذلك قال: «فحقيقة الحركة هي الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج أو لا دفعة، وكلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة»[٢]. بينما اعتبر الطباطبائي أنَّ مراد الشيرازي من الأعمية الحركة والسكون، و«الخروج من القوّة إلى الفعل في تعريف الحركة، إنّما يأتي فيما هو مركّب ممّا بالقوّة وما بالفعل

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٩، الهامش٣.

(٢) المصدر السابق.

بنفسه أو بموضوعه وهو الجوهر الجسماني، وهذا هو التخصّص الطبيعي، وهذا الخروج إمّا كون وفساد وإمّا حركة جسمانية أو حال المقولات التي لا حركة فيها عندهم (أي عند المشائيين)، والجميع من أحوال الجسم الطبيعي، أي مجموع المادّة والصور وهو الجوهر الجسماني عندهم»[1]. واستنتج أنّ مجرد تعميم مفهوم الحركة بما يشمل الكون والفساد لا يفيد في تعريفه، بل ينبغي أن يقسّم الموجود إلى ثابت وسيّال مساوق لتقسيمه إلى ما بالفعل وما بالقوّة.

النتيجة:

رأي الطباطبائي واقتراحه مفيدان، وهما أكمل مما لدى المصنّف بما يأتي تفصيله في الفصل الآتي.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٩، الهامش٣.

الفصل الثاني

الحركة

- تمهيد:
- المبحث الأول: تحقيق القول في نحو وجود الحركة.
- المبحث الثاني: إثبات المحرّك الأول.
- المبحث الثالث: تقسيم القوّة المحرّكة، وإثبات محرّك عقليّ.
- المبحث الرابع: إنّ كلّ حادث يسبقه قوّة الوجود ومادّة تحملها.
- المبحث الخامس: نسبة الحركة إلى المقولات.

تمهيد

تبعاً للفصل الأول ذكرنا الحركة في خمسة مباحث حيث جرت المناقشة بين الشيرازي وأسلافه الفلاسفة، وذكرنا نقد الطباطبائي أيضاً بعض آراء الشيرازي وأسلافه، وتأييده بعضها، ورفضه لبعضها الآخر.

ومباحث هذا الفصل خمسة المبحث الأول: وقد اقتضى تحقيق القول في نحو وجود الحركة، ونحاول في خلاله كذلك التدقّيق في مناقشات المصنّف وأسلافه الفلاسفة، والطباطبائي في نحو وجود الحركة، وكذلك نتعرض لمميزاتها، ومنها: الصفة وأقوال الفلاسفة والمتكلمين، القابل للشيء، ودفعية الحركة التوسطية والقطعية، والموجود والمعدوم. أما المبحث الثاني: فنحاول فيه إثبات المحرّك الأول، والتعرض إلى تقسيمات الوجود إلى الممكن والواجب، بنظر كل من الشيرازي والطباطبائي، وإثبات المحرك الأول على أساس هذا التقسيم. أما المبحث الثالث: فيقتصر على تقسيم القوّة المحرّكة، وإثبات أن هناك محرّكاً عقليّاً. ونتابع في المبحث الرابع: تبيان أنَّ كلّ حادث تسبقه قوّة الوجود ومادّة تحملها. وأخيراً نصل إلى المبحث الخامس: حيث نحدد نسبة الحركة إلى المقولات، وتبعاً للمبحث الأخير الّذي هو كان مقدمة لطرح الحركة الجوهرية وإثباتها، سنتعرض إلى أقسام معاني الحركة عند الملا صدرا في هذا المبحث ونناقشها، وكيف أنه أبطل ثلاثة أقسام منها وأثبت القسم الرابع وهو الحركة الجوهرية. وبعد استعراض المباحث نستطيع أن نقول إنّنا توصلنا في هذا الفصل إلى:

١ـ أربعة عشر إبداعاً. ٢ـ خمسة اشتراكات. ٣ـ سبعة استدراكات.

المبحث الأول

تحقيق القول في نحو وجود الحركة

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى: صفة الحركة

تبعاً للمبحث الخامس من الفصل الأخير، ذهب الشيرازي إلى الكلام على: «تحقيق القول في نحو وجود الحركة»؛ وذكر عبارات للفخر الرازي من المباحث المشرقيّة، بتصرّف في عبارات ابن سينا من الشفاء، ثمّ تصرف المصنّف في عبارات الفخر أيضاً، يعني أنَّ هذا الكلام منقول بالمعنى؛ وعبارات الكتاب منقولة من المباحث المشرقيّة؛ ونقل عبارة الشفاء؛ ثمّ أتى بما أراده من مواضع الأبحاث؛ فراجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيّات الشفاء، عندما قال: «وممّا يجب أن تعلم في هذا الموضع أنَّ الحركة إذا حصل من أمرها ما يجب أن يفهم كان مفهومها اسماً لمعنيين أحدهما لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً في الأعيان، والآخر يجوز أن يحصل في الأعيان ... إلخ، [هو الحركة بمعنى التوسّط (...)]»[2]، كذلك راجع الفصل الثاني من الفن الخامس من المباحث المشرقيّة في الحركة والزمان حينما قال الشيخ الرئيس: «الحركة اسم لمعنيين:

الأول: الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك من المبدأ إلى المنتهى: وذلك ممّا لا

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣١ـ٣٧.

(٢) ابن سينا، حسين: **الشفاء (طبيعيّات)**، ط١، ج١، ص٣٥.

حصول له في الأعيان؛ لأنَّ المتحرّك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها، وإذا وجدت فقد انقطع وبطل؛ فإذاً لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن. وذلك لأنَّ المتحرّك يستند إلى المكان الّذي تركه وإلى المكان الّذي أدركه؛ فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال، ثمّ قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني، فقد اجتمعت الصورتان في الخيال، فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنّهما شيء واحد. وأمّا في الخارج، فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن، إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرّك في الوجود والحالة الّتي بينهما لها وجود قائم»[١].

«والثاني: وهو الأمر الوجوديّ في الخارج، وهو كون الجسم متوسّطاً بين المبدأ والمنتهى ... إلخ»[٢].

بعد ذلك فسّر المصنّف كلام ابن سينا كما يأتي:

أولاً ـ إنَّ المقصود من «أنَّ كلّ حركة ففي الزمان»، إمّا أن يعني بالحركة الحالة الّتي[٣] للشيء بين المبدأ والمنتهى تصل إليه وتقف عنده ـ كما في الحركة المستقيمة ـ أو لا تقف عنده ـ مثل الحركات الوضعيّة يعني الحركات المستديرة بما لا يكون لها منتهى حقيقي، بل لها غاية فرضيّة ـ فتلك الحالة الممتدّة هي الزمان، كما هذه الحالة وجودها على سبيل وجود الأُمور في الماضي ـ لأنَّ الأمور في الماضي لها مبدأ ومنتهى وصلت إليه.

ثانياً ـ إنَّ تباين تلك الأُمور بوجه آخر ـ بسبب أنَّ الأُمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضراً ولا كذلك هذا ـ يعني أنَّ الحركة بمعنى القطع واليقين لا يمكن أن تحصل في الآن، بل حاصلة في الزمان منطبقة عليه ـ . لهذا ليس كلّ حركة موجودة في آن من الماضي أو كان حاضراً فيه ـ فهذه الحركة يكون

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣١. والرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية**، ج١، ص٥٥٠.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٢.

(٣) يعني: الحركة القطعيّة.

بها القطع واليقين؛ أو بمعنى الكمال الأول، يعني الحركة بمعنى التوّسط. لذا كونه في الزمان لا بمعنى أنَّه تلزمه مطابقة الزمان، بل بمعنى أنَّه لا يخلو من حصول قطع ويقين، لأنَّ ذلك اليقين والقطع مطابق للزمان كما لا يخلو من حدوث زمان؛ لأنَّ القطع ما زال ثابتاً في كلّ آن من ذاك الزمان، لذلك يكون ثابتاً في هذا الزمان.

ـ الفقرة الثانية: القابل للشيء

تبعاً للفقرة الأُولى طرح المصنّف سبعة مواضيع وأبحاث نقضاً وإحكاماً على النحو التالي:

الأول: أشار إلى كلام الشيخ الرئيس ابن سينا وقال: «لكلّ ماهيّة نحو خاصّ من الوجود، وكونها في الأعيان عبارةٌ عن صدقها على أمر وتحقّق حدّها فيه»[١]. وذلك الوجود الخاصّ موجود في الخارج فيصدق حدّه على أشياء كثيرة ـ لا يصدق بموجوديّة الشيء؛ كماهيّة الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وأمثال ذلك. بهذا رفض رأي ابن سينا الّذي اعتقد أنَّ «وجود الزمان متّصل في الخارج لأنَّه الّذي ينقسم إلى السنين والشهور والأيّام والساعات»، فالحركة بالمعنى الأول تطابقه، لأنَّ الحركة عنده محلّ الزمان وعلّته، لكن المعدوم كيف يكون محلاً للموجود وعلّة له؟!

الثاني: ربّما هدف ابن سينا من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول[٢]ـ ففي كون الحركة وصفاً للجسم، يكون الجسم جوهراً ثابتاً موجوداً في كّل آن من زمان وجوده، لكن لا وجود للحركة في الآن؛ حتّى إذا كان ذلك المعنى صفة للجسم الموصوف به، بسبب عدم استحالة انفكاك الموصوف عن الصفة. لذلك الموجود من الحركة هو المعنى الآخر[٣] لاستمراره كاستمرار الجسم؛ لكن لا بالمعنى الأول، بل لتبدّله وتجدّده مع ثبات الجسم. لهذا اعتبر الشيرازي: «أنَّ محلّ الحركة وقابلها ليس الجسم

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٢ـ ٣٣.

(٢) بمعنى القطع أو الحركة القطعيّة.

(٣) أي: الحركة التوسّطية.

بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادّة المنفعلة المتأثّرة آناً فآناً كما أنّ فاعلها أيضاً ... إلخ»[١].

الثالث: نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غير صحيح، وكذلك الحكم بنفيها. والأفضل أن يحمل كلامه على ما رامه هو في أن يكون لوجودها صورة في الأعيان مثل وجود الأُمور الثّابتة مستمرّة الذات غير المتجدّدة. وفصّله[٢].

ـ الفقرة الثالثة: موجود ومعدوم

ذكر الشيرازي: «أنّ نفي وجود الحركة بالمعنى الأول مناقض لما قاله في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة: وأمّا الزمان، فإنّ جميع ما قيل في أمر إعدامه وأنّه لا وجود له، فهو مبنيّ على أنّه لا وجود له في الآن.ـ والخامس: إنّ الحركة بمعنى التوسّط المذكور لا وجود له في الأعيان؛ لأنّه كلّي، والكلّيّات بما هي كلّيّاتـ أي معروضة للعموم والاشتراكـ غير موجودة في الخارج. والسادس: إنّ لقائل أن يقول: الحركة إمّا مركّبة من أمورٍ كلّ واحد منها غير منقسم أصلاً، أو ليس كذلك. والأول باطل كما بيّن في مباحث الجسم والمقادير. والثاني أي كونها قابلة للقسمة أبداً، فالأجزاء الفرضيّة منها لا توجد بأسرها دفعة؛ لأنّها غير قارّة، فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء»[٣]، وأجاب على كلّ من هذه الفقرات ورأى[٤]؛ أنّ في وجود الحركة شكوكاً وشُبهاً كثيرة، ولها أجوبة، تحتاج لدراسة مستقلّة.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«فرض الحدود كتوصيفه بكونه بين المبدأ والمنتهى مجرّد توصيف لتحصيل

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٣ـ ٣٤.

(٢) قوله: «لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً، حيث قيّد الحصول بالقيام، يعني قرار الذات وثباتها. وكذا قوله: «ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان» (إلى آخره)؛ فإنّ ما في الذهن منها وإن كان بحسب الحدوث تدريجيّ الحصول لكنّه دفعيّ البقاء، بخلاف ما في الأعيان منها فإنّه تدريجيّ الحدوث والبقاء جميعاً». (المصدر السابق، ص٣٤).

(٣) المصدر السابق، ص٣٥ـ ٣٦.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٤ـ ٣٧.

الإشارة إلى خصوصية حال حركة، وإلاّ ففرض الحدود والتوسط يصحح الانقسام، والانقسام من أوصاف الحركة القطعية دون التوسطية»[١].

ـ الفقرة الثانية:

«وعلى هذا فالأولى أن يقال: إنّ الحركة لها اعتبار دفعيّة الحصول وهي الحركة التوسطية، واعتبار تدريجية الحصول وهي الحركة القطعيّة إن لوحظت من حيث البقاء تدريجية أيضاً كالحدوث كانت موجودة في الأعيان، وإن لوحظت من حيث البقاء دفعيّة كانت غير موجودة إلاّ في الذهن»[٢].

ـ الفقرة الثالثة:

«سنوضح مزيد إيضاح أنّ الحركة كون الشيء في حال يقبل أن ينقسم إلى أجزاء بعضها فعليّة بالنسبة إلى بعضها الآخر، وهو بقية قوّة بالنسبة إلى ثالث، وهكذا كلّما انقسم، فإذا فرضنا كيفية ما مثلاً منقسمة إلى ثلاثة أجزاء ثانيها فعليّة بالنسبة إلى أوّلها وقوّة بالنسبة إلى ثالثها، وكلّما فرضنا انقساماً جديداً كان الحال هو الحال بعينه والانقسام طارٍ والانقسام بالقوّة كان الوجود فيها مشابكاً للعدم، والفعل مقارناً للقوة والحدوث عين الزوال، وتبيّن أنّ كلّ جزء منها يستدعي زوال جزء آخر بل هو عين زوالها، فإن كان كلّ جزء منها فعليّة لسابقه ولا يحدث الفعلية إلاّ مع زوال القوّة ونفسه قوّة وإمكان لفعلية الجزء اللاحق يزول بحدوثه»[٣].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

نقد الطباطبائي استدلال المصنّف حول الحركة، واعتقد:

أنّ فرض التعريف والحدود في الحركة بمعنى «الأمر المتصّل المعقول للمتحرّك من المبدأ إلى المنتهى»، هو توصيف لتحصيل الإشارة إلى خصوصيّة حال الحركة،

(١) المصدر السابق، ص١٩، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٢، الهامش١.

(٣) المصدر السابق، ص٣٧، الهامش٢.

وفي غير هذه الحالة، يصحّ انقسام الحدود والتوسّط؛ لكن الانقسام من أوصاف الحركة القطعيّة لا الحركة التوسّطية؛ لذلك رفض الطباطبائي ذلك التوصيف.

ـ الفقرة الثانية:

أشار الطباطبائي إلى استدلال المصنّف وقام بإكماله، وهو:

ينبغي أن يقال: «إنَّ الحركة لها اعتبار دفعيّة الحصول وهي الحركة التوسّطيّة، واعتبار تدريجية الحصول وهي الحركة القطعيّة»[1] إذا كانت من جهة البقاء تدريجيّة مثل الحدوث كانت موجودة في الأعيان، كذلك إذا كانت من جهة البقاء دفعيّة كانت غير موجودة إلاَّ بملاحظ الذهن فقط ولا غير.

ـ الفقرة الثالثة:

اعتبر الطباطبائي أنَّ الحركة تحتاج إلى إيضاح أكثر، وفي ختام هذا المبحث ذكّر بنقاط قيّمة وموجزة، وهي:

أولاً ـ «إنَّ الحركة كون الشيء في حال يقبل أن ينقسم إلى أجزاء بعضها فعليّة بالنسبة إلى بعضها الآخر، وهو بقيّة قوّة بالنسبة إلى ثالث، وهكذا كلّما انقسم»[2].

ثانياً ـ إذا فرضنا كيفيّة شيء منقسمة إلى ثلاثة أجزاء، يكون ثانيها فعليّاً بالنسبة إلى أوّلها وقوّة بالنسبة إلى ثالثها.

ثالثاً ـ عندما فرضنا أيَّ انقسام جديد يكون الحال هو الحال بعينه، ويجري الانقسام والأقسام بالقوّة كان الوجود فيها مشابكاً للعدم، كذلك الفعل مقارناً للقوّة والحدوث عين الزوال.

رابعاً ـ واضح أنَّ كلّ أجزاء الموارد المذكورة يستدعي زوال جزء آخر، بل هو عين الزوال.

خامساً ـ إذا كان جزء منها يكون فعليّة لسابقه بهذا لا يحدث أيّ فعليّة إلاَّ مع زوال

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٢، الهامش١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٧، الهامش٢.

القوّة ونفسه قوّة وكذلك إمكان لفعليّة الجزء اللاحق يزول بحدوثه في هذا المقام.

٤ـ استدراك:

حينما دقّقنا في مناقشات المصنّف والفلاسفة، والطباطبائي عميقاً في نحو وجود الحركة وجدنا الأمور الآتية:

الأول: الصفة:

نقول: الحركة هي انتقال المتحرك من مبدأ معيّن إلى منتهى أو من نقطة إلى نقطة، وهذا أمر حقيقي وخارجي وقطعي، والعقل يدرك هذا الأمر القطعي كما هو. والحركة بهذا المعنى ليست معقولة الذهن المحضة، بل لها وجود خارجي حقيقي كما هي في الخارج، ووجود عقلي انتزاعي حقيقي في الذهن. وتقسيمها باعتبار انتقالها من نقطة المبدأ إلى نقطة التوسط، وإلى المنتهى أمر طبيعي، ومن الممكن أن يقال إنّ الحركة هي صفة.

وعندما تكلم المصنّف على المتحرك في حال الحركة من المبدأ إلى المنتهى، فقد ذهب إلى أنّ ذلك: «في الزمان لا على معنى أنّه يلزم مطابقة الزمان؛ بل على معنى أنّه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان، فلا يخلو من حدوث زمان؛ ولأنّه ثابت في كلّ آن من ذلك الزمان، فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطته»[1].

إنّ انقسام المتحرك في طول حركته صحيح، لكن ثبوت المتحرك في التوسط بين المبدأ والمنتهى ليس بصحيح، بل المتحرك ثابت في طول حركته، سواء كان في نقطة المبدأ أو التوسط أو المنتهى، وهذه الحركة أمر قطعي؛ حيث قال الطباطبائي في هذا السياق: «فرض الحدود كتوصيفه بكونه بين المبدأ والمنتهى مجرّد توصيف لتحصيل الإشارة إلى خصوصية حال حركة، وإلاّ ففرض الحدود والتوسط يصحح الانقسام، والانقسام من أوصاف الحركة القطعية دون التوسطية»[2].

الثاني: القابل للشيء، ودفعية الحركة التوسطية والقطعية:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٩، الهامش١.

القابل بما هو قابل هو الكائن في حال الاستعداد والتهيّؤ والاستحقاق لوجود المقبول. كما نسبة الفاعل إلى مفعوله بالوجوب، ونسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان. على هذا القابل هو الكائن في حال الاستعداد والتهيّؤ والاستحقاق لوجود الشيء الممكن في الزمان والمكان، لا لوجود الواجب بالذات والمطلق. والقابل بهذا المعنى هو الجسم المستعد لقبول الحركة باعتبار وجود المادّة المنفعلة المتأثرة في كل الآنات. والحركة التوسطية تكون دفعية الحصول، والحركة القطعية تكون تدريجية من حيث البقاء، كوجود الحدوث في الأعيان. علماً بأنَّ بقاء الدفعية هو موجود في الذهن لا في الأعيان؛ حيث ورد هذا في رأي المصنّف، وفي مناقشة مع أسلافه الفلاسفة، حينما قال: «إنَّ محلَّ الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو أمر ثابت، بل الجسم بواسطة اشتماله على المادّة المنفعلة المتأثّرة آناً فآناً؛ كما أنَّ فاعلها أيضاً ـ سواءٌ كانت طبيعة أو قسراً أو إرادةـ لا بدّ وأن يلحقه ضرب من تبدّل الأحوال والحيثيّات، ليصير بانضمام تلك الأحوال موجباً لحصول الحركة في القابل، كما بيّنه الشيخ في موضعه، لأنَّ علّة المتغيّر متغيّر وعلّة الثابت ثابت لا محالة، وكذلك حكم القابل للشيء. واعتبر: أنَّ نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غير صحيح، فكيف حكم بنفيها؟! والأولى أن يحمل كلامه على أنَّ ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورة في الأعيان كوجود الأُمور الثابتة مستمرّة الذات غير المتجدّدة. فإنَّ ما في الذهن منها وإن كان بحسب الحدوث تدريجيّ الحصول لكنّه دفعيّ البقاء، بخلاف ما في الأعيان منها فإنّه تدريجيّ الحدوث والبقاء جميعاً»[١].

وأكمل الطباطبائي رأي المصنّف في هذا السياق، عندما قال: «فالأَولى أن يقال: إنَّ الحركة لها اعتبار دفعيّة الحصول وهي الحركة التوسطية، واعتبار تدريجية الحصول وهي الحركة القطعيّة إن لوحظت من حيث البقاء تدريجية أيضاً كالحدوث كانت موجودة في الأعيان، وإن لوحظت من حيث البقاء دفعيّة كانت غير موجودة إلاّ في الذهن»[٢].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٣ـ ٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص٣٢، الهامش١.

الثالث: الموجود والمعدوم

هناك نقاش حول الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منها بين الشيرازي وابن سينا والرازي، والطباطبائي. لذا نقول: حينما تحرّك المتحرك من المبدأ إلى المنتهى، انتقل من النقطة الأولى إلى النقطة الثانية ومن النقطة الثانية إلى النقطة الثالثة وهكذا، ولا شك في أنَّه بمجرد الانتقال من أية نقطة إلى أُخرى قد عدمت الحركة ما قبلها؛ وعندما يصل إلى المنتهى ويقف، لا يوجد حركة، بل يكون المتحرك ساكناً. كذلك كل من الحركة بالقوّة بالنسبة إلى ما بعدها وبالفعل بالنسبة إلى ما قبلها إلى آخرها. على هذا كل واحدة من الحركة التي تجري في كل آن من آنات تكون منفصلة بالنسبة إلى ما قبلها.

وبناء عليه فإنَّ رأي ابن سينا والرازي مرفوض عندما قالا: «إنَّ الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منها اتصال بين موجود ومعدوم»[(١)].

وقد ردَّ المصنّف هذا الرأي بقوله: «إنَّ الحركة والزمان من الأُمور ضعيفة الوجود الّتي وجودُها يشابك عدمها، وفعليّتُها تقارن قوّتها، وحدوثها عين زوالها؛ فكلّ جزء منها يستدعي عدم جزء آخر، بل هو عدمه بعينه؛ فإنَّ الحركة نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء، وهذا النحو أيضاً ضرب من مطلق الوجود كما أنَّ للإضافات ضرباً من الوجود»[(٢)].

بعد ذلك، قام الطباطبائي بشرح رأي المصنّف وأكمله حينما قال: «إنَّ الحركة كون الشيء في حال يقبل أن ينقسم إلى أجزاء بعضها فعليّة بالنسبة إلى بعضها الآخر، وهو بقية قوّة بالنسبة إلى ثالث، وهكذا كلّما انقسم، فإذا فرضنا كيفية ما مثلاً منقسمة إلى ثلاثة أجزاء ثانيها فعليّة بالنسبة إلى أوّلها وقوّة بالنسبة إلى ثالثها، وكلّما فرضنا انقساماً جديداً كان الحال هو الحال بعينه والانقسام طارٍ والانقسام بالقوّة كان الوجود فيها مشابكاً للعدم، والفعل مقارناً للقوة والحدوث عين الزوال، وتبيّن أنَّ كلّ جزء

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق.

منها يستدعي زوال جزء آخر بل هو عين زوالها، فإن كان كلّ جزء منها فعليّةٌ لسابقه ولا يحدث الفعلية إلاّ مع زوال القوّة ونفسُه قوّةٌ وإمكانٌ لفعلية الجزء اللاحق يزول بحدوثه»[١].

النتيجة:

أولاً ـ إنَّ الحركة هي انتقال المتحرك من مبدأ معيّن إلى منتهى أو من نقطة إلى نقطة، وهذا أمر حقيقي وخارجي وقطعي، والعقل يدرك هذا الأمر القطعي كما هو. والحركة بهذا المعنى ليست معقولة ذهنية محضة، بل لها وجود خارجي حقيقي كما هو في الخارج، ووجود عقلي انتزاعي حقيقي. وتقسيمه باعتبار انتقاله من نقطة المبدأ إلى نقطة التوسط، وإلى المنتهى أمر طبيعي ومن الممكن أن يقال إنّه صفتها.

الثاني: القابل بما هو الكائن في حالة قابل هو الاستعداد والتهيّؤ والاستحقاق لوجود المقبول. كنسبة الفاعل إلى مفعوله بالوجوب، ونسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان. وعلى هذا فالقابل هو الكائن في حالة الاستعداد والتهيّؤ والاستحقاق لوجود الشيء الممكن في الزمان والمكان، وليس لوجود الواجب بالذات والمطلق. والقابل بهذا المعنى هو الجسم المستعد لقبول الحركة باعتبار وجود المادّة المنفعلة المتأثرة في كل آن من الآنات. والحركة التوسطية تكون دفعية الحصول، والحركة القطعية تكون تدريجية من حيث البقاء، كوجود الحدوث في الأعيان. علماً بأنَّ بقاء الدفعية موجود في الذهن لا في الأعيان.

ثانياً ـ حينما تحرّك المتحرك من المبدأ إلى المنتهى، انتقل من النقطة الأولى إلى النقطة الثانية ومن النقطة الثانية إلى النقطة الثالثة وهكذا، ولا شك في أنّه بمجرد الانتقال من أية نقطة إلى أُخرى قد عُدمت الحركة ما قبلها، وعندما يصل إلى المنتهى ويقف لا يوجد حركة، بل يكون المتحرك ساكناً. كذلك كل من الحركة بالقوّة بالنسبة إلى ما بعدها وبالفعل بالنسبة إلى ما قبلها إلى آخرها. على هذا كل واحدة من الحركة التي تجري في كل آن من آنات تكون منفصلة بالنسبة إلى ما قبلها.

(١) المصدر السابق، ص٣٧، الهامش٢.

قام الشيرازي بالتحقيق الفلسفي في مجال وجود الحركة الّذي ذكرناه في هذا المبحث من دون استفادة من الأدلّة الوحيانية والعرفانية فذهب إلى:

أولاً ـ ذكر آراء الفلاسفة كابن سينا والفخر الرازي، ورفض آراءهم على أساس «أصالة الوجود واعتبارية الماهية» وعرض رأيه الجديد. كما ذكره في ثلاث فقرات. وكان إنجازاً كبيراً في شرح وجود الحركة الّذي لا سابقَ له في تلك الفترة.

وطرح الطباطبائي رأي المصنّف في وجود الحركة على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأيّد بعض رأيه في انقسام الحدود والتوسط في الحركة، ورفض بعضه الآخر في انقسام أوصاف الحركة التوسّطية. واعتبر أنّها من أوصاف الحركة القطعية، وقدّم أدلّته في إثبات رأيه الجديد في ثلاث فقرات.

النتيجة: إنَّ طريق استدلال الطباطبائي هو نفس طريق استدلال الشيرازي، مضافاً إلى الوصول إلى الرأي الجديد.

رابعاً ـ إنَّ منهج الشيرازي في دراساته الفلسفية هو فلسفة محضة إلاَّ أنَّنا نراه يستشهد بأدلة الوحياني والعرفاني.

المبحث الثاني

إثبات المحرّك الأول

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

ـ الفقرة الأولى:

جاء في تعريف الحركة الّذي ذكرناه في المبحث الخامس من الفصل الأول «في الحركة والسكون» من الباب الرابع من هذا البحث، وتبعاً للمبحث الأخير (تحقيق القول في نحو وجود الحركة) أي المبحث الأول من الفصل الثاني (في الحركة):

أولاً ـ الحركة لا بدّ أن تكون قابلاً؛ لكونها صفة وجوديّة إمكانيّة.

ثانياً ـ لا بّد لها من فاعل؛ لكونها حادثة.

ثالثاً ـ لا بّد أن يكون القابل والفاعل متغايرين؛ لأنَّ «أن ينفعل» و«أن يفعل» مقولتان متباينتان[٢]، ومن المستحيل أن يكونا غير ذلك. مثال على ذلك: «المسخّن لا يسخّن نفسه، بل يسخّن لأمر يكون سخونته بالقوّة. فلا بدّ أن يكون قابل الحركة متحرّكاً بالقوّة لا بالفعل؛ وأيضاً فاعل الحركة لا بدّ أن يكون بالفعل فيما يحرّك الشيء إليه»[٣].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٨ـ ٤٠.

(٢) أي أنّهما من جملة مقولات الأجناس العالية.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٩.

رابعاً ـ يجب أن يكون الوجود متحرّكاً بذاته ومتجدّداً بها؛ وفي غير هذه الحالة ينتهي إلى الدور والتسلسل، وهذا باطل.

ـ الفقرة الثانية:

تبعاً لبحث الفقرة الأخيرة استنتج الشيرازي:

أولاً ـ أنَّ في الوجود بعدين؛ أحدهما الحقّ الأول والوجود البحت يعني: اللّه تبارك وتعالى، والثاني الهيولى الأُولى. فالأول خير محض، والثاني شرّ، وخيرية ليست فيه إلاً بالعرض؛ لأنَّها قوّة لجميع الموجودات، لهذا يكون خيراً بالعرض؛ لكن العدم شرٌّ محض.

ثانياً ـ تبيّن أنَّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة؛ بسبب وجود قوّة الحركة فيه، وله الصورة الجسميّة أيضاً. وأشار هذا التحليل إلى أنَّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون كلّ الأشياء.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«الظاهر أنَّ إضافة لفظ الفعل إلى حدّ الحركة ـ مع أنَّه حدّها في ما مرّ بأنَّها كمال أوّل لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة ـ تمهيد لما سيذكره في البرهان الأول أنَّ الحركة بالنسبة إلى المحرّك فعل وبالنسبة إلى المتحرّك انفعال، فلو كان المحرّك عين المتحرّك كان التحريك عين التحرّك وفيه اتّحاد مقولتَي الفعل والانفعال وهو محال، وفيه أنَّ اختلاف ماهية الشيء باختلاف النسب والاعتبارات ممتنع، على أنَّ أخذ الفعل في حدّ الحركة لا دليل عليه ولا ينتجه التحليلُ والتركيبُ اللّذان أوردهما لتحصيل حدّ الحركة سابقاً. على أنَّ الحركة كما ذكره غير داخلة تحت مقولة من المقولات، فكذا التحريك والتحرّك الحاصلان من مفهومها بالنسبة والإضافة، فإنَّهما عينُها حقيقةً وغيرها اعتباراً كالحصول والتحصيل والتحصّل، نعم هذا المعنى حقّ في مثل التسخين والتسخّن وهما الفعل والانفعال والسخونة من مقولة الكيف عندهم»[1].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٨، الهامش ١.

ـ الفقرة الثانية:

«وثبت أيضاً أنَّ الحركة متوسطة دائماً بين طرفين: أحدهما أَمر مجرّد عن القوّة والإمكان الّذي في مجرى الحركة، والآخر أَمر بالقوّة بالنسبة إلى جميع الفعليات الّتي في المسافة. وثبت أيضاً أنَّ الجسم لو كان متحرّكاً في جوهره كان مركّباً من مادّة وصورة تركيباً اتّحادياً»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

أيّد الطباطبائي تحليل المصنّف واستدلاله، وقام بإصلاحه وإكماله كما يلي:

أولاًـ إضافة لفظ الفعل إلى تعريف الحركة بمعنى كمال أوّل لما بالقوّة بما هو بالقوّة، مقدّمة لاستدلاله في البرهان الأول أي: «أنَّ الحركة بالنسبة إلى المحرّك فعل وبالنسبة إلى المتحرّك انفعال، فلو كان المحرّك عين المتحرّك كان التحريك عين التحرّك وفيه اتّحاد مقولتَي الفعل والانفعال»[2]، وهو مستحيل.

ثانياً ـ اختلاف ماهيّة الشيء بالنسبة إلى اختلاف النسب والاعتبارات محال؛ لأنَّ أخذ الفعل في تعريف الحركة لا دليل عليه كما لا نتيجة في استدلال الّذين قاموا بتعريف الحركة في الفصل المذكور. على أنَّ الحركة غير داخلة تحت مقولة من المقولات.

ثالثاً ـ التحريك والتحرّك حاصلان من مفهوم الحركة بالنسبة والإضافة؛ لأنَّهما عينها حقيقة، وغيرُها اعتباراً والمثال على ذلك الحصول والتحصيل.

رابعاًـ اعتقد الطباطبائي أنَّ المعنى المذكور في التسخين والتسخّن حقّ؛ كما يكون الفعل والانفعال والسخونة من مقولة الكيف.

(١) المصدر السابق، ص٤٠، الهامش٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٨، الهامش١.

ـ الفقرة الثانية:

تعقيباً على الفقرة الأُولى ذهب الطباطبائي إلى:

أولاًـ أنَّ الحركة متوسّطة دائماً بين بعدين: أحدهما أمر مجرّد عن القوّة والإمكان في مسار الحركة، وثانيهما أمر بالقوّة بالنسبة إلى جميع الفعليّات طوال المسافة.

ثانياًـ إنَّ الجسم إذا كان متحرّكاً في جوهره كان مركّباً من مادّة وصورة تركيباً اتّحادياً في هذا المقام.

٤ـ استدراك:

لو قسم الوجود إلى الممكن والواجب، وبنينا المناقشة في إثبات المحرك الأول على أساس هذا التقسيم نستطيع أن نقول:

أولاً ـ الحركة بمعنى الصفة الوجودية الإمكانية لا بدّ أن تكون قابلاً؛ لأنّها صفة وجودية إمكانية، لذا تحتاج إلى الفاعل حتى تحدث (الحركة) أي تخرج من القوّة إلى الفعل، ومن دون الفاعل لن تحدث الحركةُ. لهذا، حدوث الحركة مستلزم لوجود فاعله.

فحينما يتحرك المتحرك من مبدأ إلى منتهى لا بدّ من وجود مجموعة من الأمور لإيجاد عملية الحركة، والحركة بما هي حركة تكون صفة وجودية إمكانية لن تتحقّق هذه العملية إلاَّ بوجودها، وهي: الفاعل والقابل، والقوّة والفعل والانفعال. وبما أنَّ المتحرك والحركة هما متباينان، يجب أن يكون الفاعل والقابل متغايرين. نظير المسخِّن والمسخَّن؛ لأنَّ المسخِّن لا يسخِّن نفسه، بل يسخِّن أمراً آخر كالماء والهواء، وغير ذلك.

كما اعتبر الشيرازي في هذا المضمار أنَّ الحركة لا بدّ أن تكون قابلاً؛ لكونها صفة وجوديّة إمكانيّة. وتحتاج إلى الفاعل لكونها حادثةً. ومن الضروري أن يكونا قابلاً وفاعلاً متغايرين؛ لأنَّ «أن ينفعل» و«أن يفعل» مقولتان متباينتان، ومحال أن يكونا قابلاً وفاعلاً نحو المسخّن لا يسخّن نفسه، بل يسخّن لأمر يكون سخونته بالقوّة. فيجب أن يكون قابلُ الحركة متحرّكاً بالقوّة لا بالفعل؛ وفاعل الحركة أن يكون بالفعل فيما يحرّك الشيء إليه[1].

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٣٩.

وفي هذا الصدد يكون تعبير الطباطبائي أكمل وأدق من رأي المصنّف، حينما قال: «إنَّ الحركة بالنسبة إلى المحرّك فعلٌ وبالنسبة إلى المتحرّك انفعالٌ، فلو كان المحرّك عين المتحرّك كان التحريك عين التحرّك وفيه اتّحاد مقولتَي الفعل والانفعال وهو محال، وفيه أنَّ اختلاف ماهية الشيء باختلاف النسب والاعتبارات ممتنع، على أنَّ أخذ الفعل في حدّ الحركة لا دليلَ عليه ولا ينتجه التحليل والتركيب اللذان أوردهما لتحصيل حدّ الحركة سابقاً. على أنَّ الحركة، كما ذكره، غير داخلة تحت مقولة من المقولات، فكذا التحريك والتحرّك الحاصلان من مفهومها بالنسبة والإضافة، فإنَّهما عينها حقيقة وغيرها اعتباراً كالحصول والتحصيل والتحصّل، نعم هذا المعنى حقّ في مثل التسخين والتسخّن وهما الفعل والانفعال والسخونة من مقولة الكيف عندهم»[1]. كما عبّر عن التحريك والتحرك بأنَّهما حاصلان من مفهوم الحركة بالنسبة والإضافة، وعينها حقيقة، وسائر الأمور اعتباراً، نظير الحصول والتحصيل.

النتيجة: هذه الأدلة تكون لإثبات الحركة في مستوى الجسم أي الصورة والمادّة بعنوان أمر وجودي وممكن، فالمتحرك بهذا المعنى وفي هذا المستوى يكون اعتبارياً. بما أنَّ المنشأ كل ذلك (أي التحريك والتحرك والمتحرك، والقوّة والفعل، والقابل والفاعل)، ونظائرها وهو الوجود الواجب والفاعل المطلق، والمحرك الأول، وهو خير محض. ولو لم يكن الوجود متحركاً بذاته ومتجدّداً بها، لم تكن وجوداً، والمنشأ الممكنات، ويؤدّي إلى الدور والتسلسل. ولكن المتحرك الأول وهو المتحرك الحقيقي الّذي أعطى قوّة التحرك إلى المتحركات الاعتبارية بالعرض.

ثانياً ـ لو لاحظنا استدلال المصنّف والطباطبائي في هذا المبحث يظهر أنَّ الشيرازي قد استفاد من المبحث الخامس من الفصل الأول من الباب الخامس، والمبحث الأول من الفصل الثاني بمنزلة المقدمات لطرح استدلاله المنطقي في إثبات المحرّك الأول، بعد ذلك استنتج نتيجة منطقية.

ثالثاً ـ انطلق الطباطبائي في طريق المصنّف المنطقي والعقلي، لكن رأى إشكالاً في

(١) المصدر السابق، ص٣٨، الهامش١.

مقدّمات استدلاله لأنَّ الحركة غير داخلة تحت مقولة من مقولات الأجناس العالية العشر، وأيضاً التحريك والتحرّك الحاصلان من مفهومها بالنسبة والإضافة، وأيّد مثال التسخين والتسخّن واعتبر أنَّهما الفعل والانفعال، وكذا السخونة من مقولة الكيف. لهذا قام بإكمال الرأي المذكور، وقدّم رأيه الجديد.

رابعاً ـ تبين لنا أنَّ هذا النشاط الفكري والعقلي المعمول به عندهما كان العقلي والفلسفي المحض، ولا يوجد أي شاهد ظني فيه.

المبحث الثالث

تقسيم القوّة المحرِّكة، وإثبات محرِّك عقليّ

١ـ خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

طرح الشيرازي هذا البحث[٢] الّذي يشتمل على أمرين: أحدهما في تقسيم القوّة المحرّكة، وثانيهما في إثبات محرّك عقلي، وقسّم «المحرّك ما يحرّك» إلى ستة أقسام، بعد ذلك قام بتحليل البحث، واستنتج نتائج جديدة:

أولاً ـ إنَّ المحرِّك بما يحرّك على ستة أقسام: ١ـ يحرّك بالذات. ٢ـ يحرّك بالواسطة؛ مثل: النجّار بواسطة القدوم. ٣ـ يحرّك على سبيل المباشرة وأن يفيد صفة الحركة. ٤ـ ما يحرّك لا على سبيل المباشرة، بل بأن يوجد الذات المتحرّكة لا حركتها فقط. ٥ـ يحرّك بأن يتحرّك. ٦ـ وما يحرّك لا بأن يتحرّك كالمعشوق إذا حرّك العاشق والمعلّم إذا حرّك المتعلّم. لكن يستحيل أن يتحرّك متحرّكات معاً إلى غير النهاية؛ لأنَّ الأجسام مادية ومحسوسة ولها النهاية، ومن المستحيل أن تكون الأجسام بلا نهاية.

ثانياً ـ إنَّ المتحرِّك يجب أن يكون جسماً أو مادياً لهذا يلزم لا تناهي الأجسام. أو أنَّ العلل يجب أن تتناهى؛ لأنَّه إن كان متحرّك أخير ويحرّكه محرِّك وهو أيضاً متحرِّك، لذلك، محال أن يتحرّك إلاّ بعد أن يحرِّكه محرِّك آخر فالمتحرّك المتوسّط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية، وهي أنّه يحرّك ويتحرّك وسواء كانت

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٤٧ـ٤٨.

(٢) أي: تقسيم القوّة المحرّكة، وإثبات محرّك عقلي.

هذه الواسطة واحدة أو كثيرة متناهية أو غير متناهية. وقوله: «فإنَّه لا تصحّ الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة»[١]. يعني: لا يصحّ أن يكون متحرّكاً بالذات غير محتاج إلى المتحرّك، بل يكون متوقّفاً على المتحرّك. وقوله: «فإنَّها تتحرّك أيضاً بالعرض؛ فالمحرّك الّذي لا يتحرّك لا يصحّ أن يكون قوّة جسمانية. وقد علمت إثبات أنَّ كلّ جسم يفعل فعلاً خاصاً أو حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتّفاق أو قسر، فإنَّه بقوّة زائدة على الجسمية؛ فهي إمّا طبعٌ أو إرادة نفسانيّة متعلّقة، وعلى التقديرين لا بدّ أن يكون لتلك القوّة تعلّق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلّية؛ فإنَّ الفعل الخاصّ إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلّيّة غيرِ مخالط للأجسام، وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمراً ليس له، وهذا باطل»[٢]. في الحقيقة، أشار إلى الوجهين المذكورين أي: «فالمحرّك الّذي لا يتحرّك إمّا يحرّك بأن يعطي للجسم المتحرِّك المبدأ القريب الّذي به يتحرّك، أو يحرّك على أنَّه غاية يؤتمُّ بها وخير يُتوجّه إليه ومعشوق، والحال أنَّ هذه القوّة تتحرّك بعد هذين الوجهين فهي ليست بمفارقة بالكلّية»[٣].

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«برهان مأخوذ من برهان الوسط والطرف الّذي أورده الشيخ الرئيس ابن سينا لإبطال التسلسل في العلل يثبت به وجوب انتهاء الحركات إلى محرّك عقلي غير متحرّك بذاته»[٤].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

أيّد الطباطبائي رأي المصنّف، واعتقد الاستدلال الّذي قام به المصنّف في القوّة المحرِّكة، والمحرِّك العقليّ وهو مأخوذ من برهان «الوسط والطرف»[٥] الّذي أورده

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧ـ ٤٩.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، ج٣، ص١٠٧ـ١٠٨، الهامش٢.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٤٧، الهامش٢.

(٥) «وهو ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء: أنَّه بعد ما حقّق أنَّ علّة الشيء بالحقيقة هي الّتي تكون موجودة معه نقول: إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علّة ولعلّته علّة، فليس يمكن أن يكون لكلّ علّةٍ علّةٌ بغير نهاية؛ لأنَّ المعلول =

ابن سينا لإبطال التسلسل في العلل، وأثبت به وجوب انتهاء الحركات إلى محرّك عقلي غير متحرّك بذاته في هذا المقام[1].

٤ـ استدراك:

بعد ما نظرنا في معاني الحركة ومناقشتها عند الفلاسفة سواء كانوا قدماء أو متأخرين أو معاصرين من الإسلاميين نظير ابن سينا، والشيرازي والطباطبائي، وجدنا أنَّ الحركة هي ثلاثة أقسام: الحركة المادية والمحسوسة، والحركة العقلية، والحركة السلولية. بناء على هذا قسمنا المحرِّك إلى أربعة أقسام، وهي: المحرِّك الطبيعي، والمحرِّك العقلي، والمحرِّك العرفاني، والمحرِّك المطلق (أي واجب الوجود بالذات). وكلّ واحد يحتاج إلى دراسة مستقلة، وبما أنَّ البحث هنا يدور حول المحرِّك العقلي، نتحدث حول القسم الأول والثاني، وهما:

القسم الأول: المحرِّك الطبيعي وهو ينقسم إلى أربعة:

أ ـ المحرِّك بالذات وهو كالنفس للبدن.

ب ـ المحرِّك بالواسطة لا بالذات نظير الكاتب حينما يكتب الكتاب بواسطة القلم.

ج ـ المحرِّك على النحو المباشر وأن يفيد الحركة.

د ـ المحرِّك بأن يتحرّك.

القسم الثاني: المحرِّك العقلي

وهو محرِّك لا على السبيل الطبيعي كالمحركات الطبيعية، ولا على سبيل العاشق

= وعلّته وعلّة علّته إذا اعتُبِرت جملتها في القياس الّذي لبعضها إلى بعض، كانت علّة العلّة علّة أُولى مطلقة للأمرين، وكان للأمرين نسبة المعلولية إليها وإن اختلفا في أنَّ أحدهما معلول بالواسطة والآخَر معلول بلا واسطة، ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط، لأنَّ المتوسط الّذي هو العلّة المماسة للمعلول علّة لشيء واحد فقط، والمعلول ليس علّة لشيء. ولكلٍّ واحد من الثلاثة خاصية: فكانت خاصية الطرف المعلول أنّه ليس علّة لشيء، وخاصية الطرف الآخَر أنّه علّة للكلّ غيره. وخاصية الوسط أنّه علّة لطرف ومعلول لطرف، سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد؛ وإن كان فوق واحد، فسواء ترتّب ترتّيباً متناهياً أو غير متناه. فإنّه إن ترتّب كثرة متناهية، كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين، فيكون لكلّ من الطرفين خاصية ... إلخ». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٤٤ـ١٤٥).

(١) راجع: المصدر السابق، ص٤٧، الهامش٢.

والمعشوق كالمتعلّم والمعلّم، بل على السبيل العقلي، بمعنى أنَّ منشأ الحركة هو العقل الّذي يحكم بتنفيذ الحركة نظير الاستدلالات المنطقية والفلسفية وسائر نشاطات الإنسان في حياته اليومية سواء كانت الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية وغيرها.

وقد عدّ المصنّف تقسيم القوّة المحرِّكة والمحرِّك العقلي في مقالته هو الحقّ، حينما قال: «إنَّ من المحرِّك ما يحرّك بالذات، ومنه ما يحرّك بالواسطة كالنجّار بواسطة القدوم، ومنه ما يحرّك على سبيل المباشرة وأن يفيد صفة الحركة، ومنه ما يحرّك لا على سبيل المباشرة، بل بأن يفيد الذات المتحرّكة لا حركتها فقط. وأيضاً منه ما يحرّك بأن يتحرّك، ومنه ما يحرّك لا بأن يتحرّك كالمعشوق إذا حرّك العاشق، والمعلّم إذا حرّك المتعلّم»[1].

وبما أنَّ القوّة المحرِّكة الطبيعية لها نهاية؛ لأنَّ الأمور الطبيعية والمادية محدودة بالأبعاد الأربعة (أي الطول والعرض والعمق، والزمان) لذلك تجب أن تكون لها النهاية. لذا أتى المصنّف باستدلاله الفلسفي في إثبات المحرِّك العقلي وهو استدلال بديع إلى الآن، ونهاية استدلاله حيث قال: «فالمحرِّك الّذي لا يتحرّك لا يصحّ أن يكون قوّة جسمانية».[2] ولهذا أثبت المحرِّك العقلي. وما ورد في تعليق الطباطبائي على مقالة المصنّف أيّد رأي المصنّف، واعتبر أنَّ المحرِّك العقلي هو غيرُ متحرك بذاته[3].

النتيجة:

أولاً ـ المحرِّك الطبيعي، وهو:

أ ـ متحرِّك بالذات وهو كالنفس للبدن.

ب ـ محرِّك بالواسطة لا بالذات نظير الكاتب حينما يكتب الكتاب بواسطة القلم.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص٤٨.

(٣) راجع: المصدر السابق، ص٤٧، الهامش٢.

ج ـ محرِّك على نحو المباشرة وأن يفيد الحركة.

د ـ محرِّك بأن يتحرّك.

ثانياً ـ المحرِّك العقلي، بمعنى منشأ الحركة هو العقل الّذي يحكم بتنفيذ الحركة نظير الاستدلالات المنطقية والفلسفية، كذلك النشاط في حياة الإنسان سواء كان الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي وغيرها.

ثالثاً ـ يكون هذا المبحث استمراراً للمباحث الثلاثة السابقة في تبيين الحركة وأبعادها، وهذا الجهد تمهيد لطرح الحركة الجوهرية الّتي هي من جملة إبداعاته المهمة.

رابعاً ـ على الحكيم أو الفيلسوف أو الباحث الاهتمام بأمور للوصول إلى رأي جديد؛ ولا بدّ منها، وهي:

١ـ مطالعة جميع سوابق البحث بشكل دقيق وعميق. ٢ـ التعريف الدقيق للمفاهيم المستعملة فيه. ٣ـ القيام بالتجزئة والتحليل لكلّ واحد من الآراء الواردة. ٤ـ التفكّر المعمّق في آراء كلّ من سبقه. ٥ـ إيجاد ارتباط بين الآراء المختلفة. ٦ـ التفكّر في الأبعاد الّتي لم تذكر في آراء الآخرين. ٧ـ المناقشة في النتائج الحاصلة. وفي هذه الحالة ربّما يصل إلى الرأي الجديد.

المبحث الرابع

إنَّ كلّ حادث يسبقه قوّة الوجود، ومادّة تحملها وكلّ ما لم يكن يسبقه قوّة الوجود فيستحيل حدوثه

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

- الفقرة الأولى:

ذكر الشيرازي في هذه الفقرة عنواناً جديداً هو: «كلّ حادث تسبقه قوّة الوجود ومادّة تحملها كلّ، وما لم يكن يسبقه قوّة الوجود فيستحيل حدوثه». لذلك، فسّر أبعاد البحث وتحليله على النحو الآتي:

أولاً ـ كلّ شيء لم تسبقه قوّة الوجود حدوثه مستحيل.

ثانياً ـ كلّ كائن بعد ما لم يكن بعدية لا تجامع القبلية، لهذا تسبقه مادّة؛ لأنَّه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته، وإذا كان ممتنعاً لم يكن يوجد أبداً، وإذا كان واجباً لم يكن معدوماً، لذا إمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه؛ بسبب كون الشيء ممكن الوجود في حالة القياس إلى وجوده لا إلى الخارج عنه؛ في هذه الحالة تكون لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن، وهذا الإمكان عرض في الخارج، وفصّله[٢].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص٤٩ـ ٥٥.

(٢) «ليس من الأمور العقليّة المحضة والاعتباريّة الصرفة، لأنَّه إضافة ما منسوبه إلى ما هو إمكان وجوده، فتكون الإضافة مقوّمة له، وليس إمكان الوجود ـ المطلق جوهراً ولا عرضاً غير نفس الإضافة. ولو كان الإمكان جوهراً، =

ـ الفقرة الثانية:

تبعاً للفقرة الأُولى اعتبر الشيرازي أنَّه:

أولاً ـ «ليس لإمكان الوجود مطلقاً وجود في الخارج ثمّ يعرض له الإضافة من خارج، بل إمكان الوجود هو الإمكان المخصوص حتّى يكون مضافاً مشهوريّاً لا حقيقيّاً؛ فهي أعراض «تلك الإمكانات المخصوصة أعراض» لموضوعات، والإضافة مقوّمة لإمكان وجود كذا، والجوهر لا يقوّمه العرض؛ فهو عرض»[1].

ثانياً ـ يجب أن يكون الجوهر موجوداً في موضوع. لهذا سمّي ذلك الإمكان «قوّةَ الوجود» وحاملُه «موضوعاً» و«مادّة» و«هيولى» باعتبارات. كما اعتبر المصنّف أنّه أمر وجوديّ ولو صحبه العدم، وهو عامّ «أي عام لأفراده وعموم التشكيك له استعدادات مختلفة» عموم التشكيك، كالوجود المطلق الّذي يدخل تحته معان هي إمكاناتٌ مجهولةُ الأسامي أي إمكان وجود.

ثالثاً ـ كلّ حادث مسبوق بالمادّة، والمادّة هي سبب من أسباب الحدوث. وحينما يكون حدوث وكون وفساد، يلزم أن تكون الهيولى الحادثة سبقها إمكان الوجود؛ فلإمكانها هيولى أُخرى بعد ذلك التسلسل وهذا مستحيل، إلاّ على وجه ستقف عليه من تجدّدها مع تجدّد الصورة على الاتصال.

لهذا استنتج: أنَّ موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعاً، وإلاّ يسبقه موضوع آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

ـ الفقرة الثالثة:

تبعاً للفقرة الثانية اعتقد المصنّف في هذه الفقرة أنَّ:

أولاً ـ الإمكان الّذي يعدم مع الفعل له سبب يكون حادثاً، ويسبقه إمكان آخر سبقاً زمانياً إلى ما لا نهاية.

= لكان له وجود خاصّ مع قطع النظر عن الإضافة؛ ولو كان كذلك، لكان واجب الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه، وكذا لو كان عرضاً قارّاً». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٥٠ـ ٥١).

(١) المصدر السابق، ص٥١ـ ٥٢.

ثانياً ـ الهيولى وكلّ مادّة بما هي مادّة أيضاً، لها قوّة أن تصير بالفعل شيئاً لا على أن توجد، وهكذا إمكان الصورة هو أن توجد لا على أن تصير بالفعل شيئاً، لذلك هي فعل. بالنتيجة؛ إمكان وجود الصورة صفةٌ موجودة في هيولاها، وإذا عقلت تلك الصفة، عقلت أنّها إمكان وجود الصورة. كسعة الحوض لأنّها صفة للحوض، لهذا إذا أحضره الذهن وأحضر قدر ما يسعه من الماء، كان إمكان وجود الماء، وكذلك صحن البيت صفة البيت؛ وحينما عقل وعقل ما يسعه من الرجال، كان إمكان وجودهم في هذا المجال. وعلى هذا الاستدلال، تنحلّ شبهة من يقول: «إنّ الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعدوم؟ فإنّ حدّ المضاف كون الشيء بحيث إذا عُقل، عُقل معه المضاف إليه»[1]. كذلك من يقول: «إنّ سعة الحوض وصحن الدّار كلّ منهما معنى وجوديّ والقوّة معنى عدميّ، كان كلّ منهما بالقياس إلى ما يسعهـ وهو الماء مثلاً ـ لا إلى الوجود، وهو معنى عدميّ، والقوّة الّتي هي بالإطلاق معنى عدميّ هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقاً»[2].

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«البرهان مأخوذ من كلام ابن سينا (في الشفاء، الإلهيات، المقالة الثانية، الفصل الثاني، ص١٨١) مع تغيير يسير في التقرير»[3]. «ولاتّصاف هذا الإمكان بالشدة والضعف المستعقب لقرب الممكن من التحقق وعدمه، وهذا شأن الأمور الخارجية دون الاعتبارات العقلية»[4].

ـ الفقرة الثانية:

أولاً ـ «ومحصّله أنّ هذا الإمكان هيئة في الموضوع تربطه بالممكن إذا لاحظها العقل وجدها نسبة متكرّرة قائمة بطرفين هما الموضوع والممكن، فالّذي يقوم

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص٥٤ـ ٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص٤٩، الهامش١.

(٤) المصدر السابق، ص٤٩، الهامش٤.

بالموضوع هو إمكان أن يصير هو الممكن الآتي وجوده. والّذي يقوم بالممكن هو إمكان أن يوجد في الموضوع»[١].

ثانياً ـ «وعلى هذا تكون تسمية هذه الهيئة الاستعدادية بأنّها وجود للشيء بالقوّة في مقابل وجوده بالفعل إنّما هو بنوع من التجوّز. ويكون أيضاً معنى انقسام الموجود المطلق إلى ما بالفعل وما بالقوّة أنّ الموجود إمّا قائم بذاته لا نسبة له إلى شيء، وإمّا هيئة استعدادية لها نسبة إلى موجود من شأنه أن يوجد لموضوع هذه الهيئة. فافهم ذلك»[٢]. و«يشير إلى ما سيجيء في الكلام على الحركة الجوهرية أنّ المادّة متّحدة مع الصورة تابعةٌ لها في الحدوث والتجدد»[٣].

ـ الفقرة الثالثة:

«محصّله أنّ ملاك الشبهة هو دوران النسبة بين الموجود والمعدوم ولا ضير فيه، فإنّ هذا الدوران في المضاف إنّما هو في العقل، فقد قيل إنّ المضاف ماهيّة إذا عقلت بالقياس إلى ماهيّة أخرى معقولة بالقياس إليها، أو ماهيّة إذا عقلت عقلت مع ماهيّة أخرى معقولة معها، فدوران النسبة وتكرّرها إنّما هو في العقل وإن كانت نفس الإضافة الّتي لها هذه الماهيّة في الخارج، فلا مانع من إضافة الموجود بنحوٍ ما إلى المعدوم كإضافة الهيولى الموجودة بنحوٍ ما إلى الصورة المعدومة بعد.

والحقّ أنّ الإشكال غير ناشيءٍ من تكرّر النسبة الإضافية بين الموجود والمعدوم حتّى يندفع بأنّه في مرحلة ماهيّة المضاف، بل من حيث إنّ هذه النسبة الموجودةَ خارجاً القائمةَ بالمادّةَ نوع قيام لها رابطٌ قائمٌ بطرفين، ولا معنى لتحقيق الوجود الرابط بين الموجود والمعدوم، ولذا كان من الواجب اجتماع طرفَي الوجود الرابط في الظرف الّذي تحقّق هو فيه من ذهن أو خارج أو حقيقة أو اعتبار كما تقدّمت الإشارة اليه في بحث الوجود الرابط في أوائل الكتاب، فلا معنى لوجود هذه النسبة المسماة بالإمكان والقوّة بين المادّة الموجودة والصورة المعدومة بعد حتّى إذا وجدت الصورة انعدمت النسبة.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٥١، الهامش٥.

(٢) المصدر السابق، ص٥٢، الهامش١.

(٣) المصدر السابق، ص٥٢، الهامش٣.

(...) فهناك مادّة مستمرة الوجود، تتعاقب الصور عليها، تحمل في نفسها إمكان جميع الصور، وتحمل قبل كلّ صورة إمكانَها الخاصَّ بها، ويتبدّل الإمكان إلى الفعلية بفعلية الصورة وتعاقب الصور على نحو الاتّصال لا بحسب الفرض العقلي، ولو كان هناك انقطاع خارجي لبطلت المادّة ببطلان الصورة الأولى وبطل بذلك معنى التبّدل والنسبُ الموجودةُ بين السابق واللاحق.

وبذلك ينطبق حدّ الحركة على حال الصور في تعاقبها على المادّة، وتعود حقيقة كلّ صورة إلى قطعة من امتداد هذه الحركة، وهذه هي الحركة الجوهرية الّتي تتحرّك بها المادّة في صورها، فافهم ذلك. ويظهر به أنَّ وجود الشيء بالقوّة مرتبةٌ من وجوده لا يترتّب عليها جميعُ آثاره الّتي تترتّب على وجوده بالفعل، وأنَّ القوّة وجود له حقيقة كالفعل، وبذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقاً إلى ما بالقوّة وما بالفعل من غير أن يعود إلى تقسيم الموجودية العامّة (إلى) الإمكان الاستعدادي ومطلق الفعلية الّتي غيره. ويظهر به أيضاً أنَّ مقارنة المادّةِ الصورةَ اتّحاديةٌ لا انضماميةٌ، وأنَّ نسبة المادّة إلى الاستعداد الّذي هو بوجه إمكان استعدادي نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي، فإمكان صورة كذا تعينٌ للمادّة المبهمة كما أنَّ الجسم التعليمي يُعيّن الجسم الطبيعي المبهم، ولهذا البيان نتائج وفروع كثيرة أُخرى سنتعرض لبعضها إن شاء اللّه تعالى في ما يناسبه من المورد»[١].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

اعتبر الطباطبائي أنَّ البيان المذكور للشيرازي (أي: كلّ حادث تسبقه قوّة الوجود ومادّة تحملها ... إلخ). مأخوذ من كلام ابن سينا[٢] مع تغيير في تقرير الكلام.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٥٣، الهامش ١.

(٢) «(...) إن كلّ حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة، لأنَّ كل كائن يحتاج إلى أن يكون ممكن الوجود في نفسه، فإنّه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتّة. وليس إمكان وجوده هو أنَّ الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً. والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً وإلاّ فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذن معنى موجود. وكلّ معنى موجود فإمّا قائم في موضوع أو قائمٌ لا في موضوع، وكلّ ما هو قائم لا في موضوع =

لهذا يبدو من قوله أنّه أيّد كلام المصنّف في هذا المقام.

ـ الفقرة الثانية:

أكمل الطباطبائي استدلال الشيرازي وعلّق على الفقرة الثانية للمصنف في هذا المبحث، على النحو الآتي:

أولاً ـ إنَّ الإمكان الّذي ذكره الشيرازي هيئة في الموضوع تربطه بالممكن، وإذا لا حظها العقل وجدها نسبة متكرّرة قائمة بطرفين هما الموضوع والممكن. لهذا فالّذي يُقوّم بالموضوع هو إمكان أن يصير هو الممكن الآتي وجوده، والّذي يُقوّم بالممكن هو إمكان أن يوجد في الموضوع.

ثانياً ـ لذلك تكون تسمية تلك الهيئة الاستعدادية، يعني هي وجود للشيء بالقوّة في مقابل وجوده بالفعل كما هو بنوع من التجوّز، لذا يكون معنى انقسام الموجود المطلق إلى ما بالفعل وما بالقوّة. والموجود إمّا قائم بذاته لا نسبة له إلى شيء، وإمّا هيئة استعدادية لها نسبة إلى موجود بقدر شأنه يوجد لموضوع هذه الهيئة.

ثالثاً ـ اعتبر الطباطبائي قول الشيرازي: «فإذن كلّ حادث قد سبقه المادّةُ، والمادّة هي سبب من أسباب الحدوث. وحيث يكون حدوث وكون وفساد، يجب أن تكون الهيولى للكائن والفاسد واحدةً. وإلاً لكان يلزم حدوث الهيولى رأساً، وهذا محال. لأنّه يلزم أن تكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكانُ الوجود، فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل، وهذا محال، إلاّ على وجه ستقف عليه من تجدّدها مع تجدّد الصورة على الاتّصال.

واعلم أنَّ موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدَعاً، وإلاّ يسبقه موضوع آخر، وكذلك إلى ما لا نهاية له، لأنّه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان»[1].

= فله وجود خاصّ لا يجب أن يكون به مضافاً. وإمكان الوجود إنّما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع، فهو إذن معنى في موضوع وعارض لموضوع». (ابن سينا، حسين: **الشفاء (الإلهيات)**، ج١، ص١٨١ ـ ١٨٢).

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٥١ ـ ٥٢.

اعتبر الطباطبائي قول الشيرازي هذا إشارة إلى الحركة الجوهرية؛ لأنَّ المادّة متحدة مع الصورة تابعة لها في الحدوث والتجدد.

ـ الفقرة الثالثة:

رفض الطباطبائي أدلّة الشيرازي في هذه الفقرة أي الفقرة الثالثة المذكورة، لهذا قدّم رأيه في هذا المجال وهو:

أولاً ـ أنَّ ملاك الشبهة عبارة عن دوران النسبة بين الموجود والمعدوم ولا إشكال فيه، لأنَّ هذا الدوران في المضاف هو في العقل فقط، وقد قيل إنَّ المضاف ماهيّة إذا عقلت عقلت بالقياس إلى ماهيّة أُخرى معقولة بالقياس إليها، كما أنَّ الماهية إذا عقلت عقلت مع ماهيّة أُخرى معقولة معها، لذا دوران النسبة وتكرّرها فقط هو في العقل ولو كانت نفس الإضافة الّتي لها هذه الماهيّة في الخارج، لا مانع من إضافة الموجود بنحو إلى المعدوم كإضافة الهيولى الموجودة بنحو إلى الصورة المعدومة بعد.

ثانياً ـ الإشكال لا يرتبط بتكرار النسبة الإضافيّة بين الموجود والمعدوم حتّى يندفع بأنّه في مرحلة ماهيّة المضاف، بل بجهة أنَّ هذه النسبة الموجودة خارجاً القائمة بالمادّة نوعَ قيام لها رابط قائم بطرفين، لكن لا معنى لتحقّق الوجود الرابط بين موجود ومعدوم. لهذا كان من الواجب اجتماع طرفي الوجود الرابط في الظرف الّذي تحقّق فيه من ذهن أو خارج أو حقيقة أو اعتبار. كما لا معنى لوجود هذه النسبة المسمّاة بالإمكان والقوّة بين المادّة الموجودة والصورة المعدومة. وفصّل البحث على نحوٍ جيّد[1].

ثالثاً ـ أخذ الطباطبائي نتيجة بديعة، وهي:

أ ـ ينطبق حدّ الحركة على حال الصور في تعاقبها على المادّة، فتعود حقيقة كلّ صورة إلى قطعة من امتداد هذه الحركة، وهذه هي الحركة الجوهرية الّتي تتحرك بها المادّة في صورها.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٥٣، الهامش١.

ب ـ يبيّن أنَّ وجود الشيء بالقوّة مرتبة من وجوده ولا يترتّب عليه جميع آثاره الّتي تترتّب على وجوده بالفعل، والقوّة وجود له حقيقة كالفعل، وبذلك يستقيم انقسامُ الموجود مطلقاً إلى ما بالقوّة وما بالفعل بدون أن يعود إلى تقسيم الموجوديةِ العامّة إلى الإمكان الاستعدادي ومطلقِ الفعليّة الّتي هي غيره.

ج ـ ويبّين أنَّ مقارنة المادة للصورة اتحادية لا انضمامية، وإذا كانت نسبة المادّة إلى الاستعداد الّذي يوجبه الإمكان الاستعدادي، هي نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي. لهذا فإمكان الصورة أيّ الشيء تعيّنٌ للمادّة المبهمة، كما أنَّ الجسم التعليمي تعيّنٌ للجسم الطبيعي المبهم أيضاً.

د ـ من الممكن أن يبيّن نتائج وفروع كثيرة أُخرى في هذا المجال.

٤ـ استدراك:

هذا المبحث تتمة للمباحث السابقة حول الحركة (أي: أنَّ كلّ حادث يسبقه قوّة الوجود، ومادّةٌ تحملها، وكلّ ما لم يكن يسبقه قوّة الوجود فيستحيل حدوثه)، وهو مقدمة لطرح بحث جديد في الفلسفة وهو «الحركة الجوهرية». حيث ذهب المشّاؤون تبعاً لأرسطو إلى الحركة في المقولات الأربع نظير: المتى، والفعل، والانفعال، والاضافة وأنكروها في باقي المقولات الست، ومنها الجوهر. لذلك أناقش مقالة المصنّف وتعليق الطباطبائي ضمن الأمور التالية:

الأول: مسبوقية الحادث بالوجود بالقوّة

حينما قيل هذا الشيء حادث، بمعنى أنّه كان ممكناً لذاته في الخارج بالعرض، ووجوده بالقوة، وبعد ما تمّت علّته أصبح موجوداً، ولهذا السبب قيل هو مسبوق بالوجود بالقوّة، ولم يكن ممتنعاً؛ لأنَّ الوجود بالحصر العقلي إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً. على هذا قال المصنّف: «كلّ ما لم يكن يسبقه قوّة الوجود فيستحيل حدوثه، وكلّ كائن بعد ما لم يكن بعديّة لا يجامع القبليّة فإنَّه يسبقه مادة. وذلك لأنّه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته؛ إذ لو كان ممتنعاً، لم يكن يوجد أصلاً؛ ولو كان واجباً، لم يكن معدوماً؛ فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه، لأنَّ كون الشيء ممكنَ

الوجود حالةٌ له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه؛ فإذن، لإمكان وجوده حقيقةٌ يسبق وجودها وجود ذلك الممكن. وهذا الإمكان عرض في الخارج، ليس من الأُمور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة، لأنَّه إضافة ما منسوبه إلى ما هو إمكان وجوده، فتكون الإضافة مقوّمة له، وليس إمكان الوجود المطلق جوهراً ولا عرضاً غير نفس الإضافة. ولو كان الإمكان جوهراً، لكان له وجود خاصّ مع قطع النظر عن الإضافة؛ ولو كان كذلك، لكان واجبَ الوجود بذاته لا منشأً لإمكانه، وكذا لو كان عرضاً قارّاً[1]. وهذا الكلام حق ولا شكّ فيه. كما صرّح الطباطبائي بصحته، وهو: «ولاتّصاف هذا الإمكان بالشدة والضعف المستعقب لقرب الممكن من التحقق وعدمه، وهذا شأن الأُمور الخارجية دون الاعتبارات العقلية»[2]. ولا خلاف فيه إلى الآن.

الثاني: الوجود الإمكاني وهو مضاف وليس حقيقياً؛ لأنَّه عرض لموضوعه، والأعراض أعراض لموضوعاتها، وهذه الإضافة تكون مقوّمة لإمكان وجود الشيء الممكن، وفي المقابل لا يكون العرض مقوّماً للجوهر، ولوفرض مقوّماً له في هذه الحالة يكون الجوهر عرضاً، وهذا محال.

وتحدث المصنّف في هذا السياق في مقالته، حينما قال: «فقد علم أنَّه ليس لإمكان الوجود مطلقاً وجودٌ في الخارج ثمّ يعرض له بالإضافة من خارج؛ بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتّى يكون مضافاً مشهوريّاً لا حقيقيّاً؛ فهي أعراض لموضوعات، والإضافة مقوّمة لإمكان وجود كذا، والجوهر لا يقوّمه العرض؛ فهو عرض فيجب أن يكون موجوداً في موضوع. فلنسمّ هذا الإمكان «قوّةَ الوجود» وحاملَه «موضوعاً» و«مادّة» و«هيولى» باعتبارات. فهذا الإمكان أمر وجوديّ وإن صحبه العدم، وهو عامّ عموم التشكيك مثل الوجود المطلقـ يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولةُ الأسامي، يعبّر عنها بإمكان وجود كذا وكذا. فإذن كلّ حادث قد سبقة المادّة، والمادّةُ هي سبب من أسباب الحدوث»[3].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٤٩ـ ٥١.

(٢) المصدر السابق، ص٤٩، الهامش٤.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٥١ـ ٥٢.

كما وصّف الطباطبائي الإمكان بالهيئة في الموضوع الّتي تربطه بالممكن، وقوله هو: «الإمكانُ هيئةٌ في الموضوع تربطه بالممكن إذا لاحظها العقل وجدها نسبةً متكرّرة قائمة بطرفين هما الموضوع والممكن، فالّذي يقوم بالموضوع هو إمكان أن يصير هو الممكنَ الآتي وجوده. والّذي يقوم بالممكن هو إمكان أن يوجد في الموضوع»[1]. وفي علة تسمية الإمكان هذه الصفةَ اعتبر: «تكون تسمية هذه الهيئة الاستعدادية بأنّها وجود للشيء بالقوّة في مقابل وجوده بالفعل إنّما هو بنوع من التجوّز. ويكون أيضاً معنى انقسام الموجود المطلق إلى ما بالفعل وما بالقوّة أنّ الموجود إمّا قائم بذاته لا نسبة له إلى شيء، وإمّا هيئة استعدادية لها نسبة إلى موجود من شأنه أن يوجد لموضوع هذه الهيئة. فافهم ذلك»[2].

الثالث: معدومية الإمكان، ومسبوقيته بسبق الزماني

من جملة صفات الإمكان مسبوقية الإمكان بسبق الزماني، ومعدوميته مع الفعل فليس له بقاء دائمي، وهما دليلان آخران لإثبات حدوث الإمكان.

حيث قال الشيرازي في هذا السياق: «إنَّ الإمكان الّذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون حادثاً، ويسبقه لا محالة إمكان آخر سبقاً زمانياً إلى ما لها نهاية (إلى لا نهاية). ثمّ الهيولى وكذا كلّ مادّة ـ بما هي مادّة ـ لها قوّة أن تصير بالفعل شيئاً لا على أن توجد، وإمكان الصورة هو أن توجد لا على أن تصير بالفعل شيئاً، فإنَّها هي فعل»[3].

بعد ذلك استنتج المصنّف من استدلاله في مسبوقية الإمكان بسبق الزماني، ومعدوميته مع الفعل، واعتقد: «إنَّ إمكان وجود الصورة صفةٌ موجودةٌ في هيولاها إذا عُقلت تلك الصفة، عُقلت أنَّها إمكان وجود الصورة. مثل ذلك سعة الحوض فإنَّها صفة للحوض، فإذا أحضره الذهن وأحضر قدر ما يسعه من الماء، كانت إمكان وجود الماء، وكذا صحن الدار صفة الدار؛ فإذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال، كان إمكان وجودهم. فبهذا تنحلّ شبهة من يقول: إنَّ الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعدوم؟

(١) المصدر السابق، ص٥١، الهامش٥.

(٢) المصدر السابق، ص٥٢، الهامش١.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٥٢ـ٥٣.

فإنَّ حدّ المضاف كونُ الشيء بحيث إذا عقل، عقل معه المضاف إليه. وإن قيل: إنَّ سعة الحوض وصحن الدار كلّ منهما معنى وجوديّ والقوّة معنى عدميّ، كان كلّ منهما بالقياس إلى ما يسعهـ وهو الماء مثلاًـ لا إلى الوجود، وهو معنى عدميّ، والقوّة الّتي هي بالإطلاق معنى عدميّ هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقاً»(١).

لكن نقول: هذا استدلال المصنّف لا يعالج شبهة الّذي قال: الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعدوم؟ ولا يحلُّها، لأنَّ الشبهة مطروحة في النسبة بين الموجود والمعدوم، واستدلال المصنّف يدور في المضاف وهو في العقل، لذلك الإشكال لا يعود إلى تكرّر النسبة الإضافية بين الموجود والمعدوم، بل بسبب آخر وهو الّذي ذكره الطباطبائي، وهو صحيح ودقيق في هذا المجال، حينما قال: «والحقّ أنَّ الإشكال غير ناشيءٍ من تكرّر النسبة الإضافية بين الموجود والمعدوم حتّى يندفع بأنّه في مرحلة ماهيّة المضاف، بل من حيث إنَّ هذه النسبة الموجودة خارجاً القائمةَ بالمادّة نوعَ قيام لها رابط قائم بطرفين، ولا معنى لتحقيق الوجود الرابط بين الموجود والمعدوم، ولذا كان من الواجب اجتماعُ طرفَي الوجود الرابط في الظرف الّذي تحقّق هو فيه من ذهن أو خارج أو حقيقة أو اعتبار، كما تقدّمت الإشارة اليه في بحث الوجود الرابط في أوائل الكتاب، فلا معنى لوجود هذه النسبة المسماة بالإمكان والقوّة بين المادّة الموجودة والصورة المعدومة بعد حتّى إذا وجدت الصورة انعدمت النسبة.

(....) وبذلك ينطبق حدّ الحركة على حال الصور في تعاقبها على المادّة، وتعود حقيقة كلّ صورة إلى قطعة من امتداد هذه الحركة، وهذه هي الحركة الجوهرية الّتي تتحرّك بها المادّة في صورها، فافهم ذلك. ويظهر به أنَّ وجود الشيء بالقوّة مرتبةٌ من وجوده لا يترتّب عليه جميع آثاره الّتي تترتّب على وجوده بالفعل، وأنَّ القوّة وجود له حقيقة كالفعل، وبذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقاً إلى ما بالقوّة وما بالفعل من غير أن يعود إلى تقسيم الموجودية العامّة (إلى) الإمكان الاستعدادي ومطلق الفعلية الّتي غيره. ويظهر به أيضاً أنَّ مقارنة المادّة الصورة اتّحادية لا انضمامية، وأنَّ نسبة المادّة إلى الاستعداد الّذي هو بوجه إمكان استعدادي نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم

(١) المصدر السابق، ص ٥٢ـ ٥٥.

التعليمي، فإمكان صورة كذا تعينٌ للمادّة المبهمة كما أنَّ الجسم التعليمي يُعيّن الجسم الطبيعي المبهم»[١].

النتيجة:

أولاً ـ مسبوقية الحادث بالوجود بالقوّة، وهو حينما قيل هذا الشيء حادث، بمعنى أنَّه كان ممكناً لذاته في الخارج بالعرض، ووجوده بالقوة، وبعد ما تمّت علّته أصبح موجوداً، وبهذا السبب قيل هو مسبوق بالوجود بالقوّة، ولم يكن ممتنعاً؛ لأنَّ الوجود بالحصر العقلي إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً.

ثانياً ـ الوجود الإمكاني وهو مضاف وليس حقيقياً؛ لأنَّه عرض لموضوعه والأعراض أعراض لموضوعاتها، وهذه الإضافة تكون مقوّمة لإمكان وجود الشيء الممكن، وفي المقابل لم يكن العرض مقوّماً للجوهر، ولوفرض مقوّماً له في هذه الحالة يكون الجوهر عرضاً، وهذا محال.

ثالثاً ـ ينطبق حدّ الحركة على حال الصور في تعاقبها على المادّة، وتعود حقيقة كلّ صورة إلى قطعة من امتداد هذه الحركة، وهذه هي الحركة الجوهرية الّتي تتحرّك بها المادّة في صورها، ويظهر أنَّ وجود الشيء بالقوّة مرتبة من وجوده لا يترتّب عليه جميع آثاره الّتي تترتّب على وجوده بالفعل، وأنَّ القوّة وجود له حقيقة كالفعل، وبذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقاً إلى ما بالقوّة وما بالفعل من غير أن يعود إلى تقسيم الموجودية العامّة (إلى) الإمكان الاستعدادي ومطلق الفعلية الّتي غيره. أيضاً إنَّ مقارنة المادّة الصورة اتّحادية لا انضمامية، وإنَّ نسبة المادّة إلى الاستعداد الّذي هو بوجه إمكان استعدادي نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي، فإمكان صورة كذا تعينٌ للمادّة المبهمة كما أنَّ الجسم التعليمي يُعيّن الجسم الطبيعي المبهم.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٥٣، الهامش ١.

المبحث الخامس

نسبة الحركة إلى المقولات

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

تابع الشيرازي بحث الحركة فأورد نفس العنوان «أي في نسبة الحركة إلى المقولات» في كتاب طبيعيّات الشفاء، الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأول (ج١، ص٩٣)، وشرح البحث في الفصل الثالث[2] لابن سينا، والمباحث المشرقيّة لفخر الدين الرازي[3]، وقسّم الحركة على أربعة وجوه، بعد ذلك قام بالاستدلال على رفض ثلاثة منها، وأثبت الوجه الرابع، كما يلي:

أولاً ـ الوجوه أربعة وهي:

الأول: المقولة موضوع حقيقي للحركة.

الثاني: الموضوع ولوكان هو الجوهر، لكن بتوسّط تلك المقولة.

الثالث: المقولة جنس للحركة.

الرابع: الجوهر يتبدّل ويتغيّر من نوع تلك المقولة إلى نوع أو إلى صنف آخر تبدّلاً وتغيّراً على التدريج. واعتبر أنَّ الحقّ هو الوجه الرابع. بعد ذلك قام بإبطال الوجوه الثلاثة وإثبات الوجه الرابع، وهي:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٦٩ـ ٧٤.

(٢) ابن سينا، حسين: **الشفاء (طبيعيّات)**، ج١، ص٩٨.

(٣) الرازي، فخر الدين محمّد: **المباحث المشرقية**، ج١، ص٥٦٣ـ ٥٦٧.

أولاً ـ بطلان الوجه الأول:

أ ـ «التسوّد ليس هو أنَّ ذات السواد تشتدّ؛ فإنَّ ذات السواد إن بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة، فلم يشتدّ بل هي كما كانت؛ وإن حدثت فيه صفة زائدة وذاتُه باقيةٌ كما كانت، فلا يكون التبدّل في ذات السواد، بل في صفاتهـ وصفاته غير ذاتهـ ، وقد فرضنا التبدّل في ذاته وهذا خلف. وإن لم يبق ذاته عند الاشتداد، فهو لم يشتدّ، بل عدم حدوث سواد آخر، وهذا ليس بحركة.

ب ـ إنَّ موضوع هذه الحركة محلّ السواد لا نفسه، والاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف، فله في كلّ آنٍ نوعٌ آخر أو صنف آخر.

ج ـ الحركة في المقدار؛ فإنَّ الشيء إذا تزايد مقداره، فإمّا أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا يكون. فإن كان، فالزيادة إمّا أن تداخله أو تنضمّ إليه من خارج.

في النتيجة الوجه الأول باطل بسبب استحالة التداخل، وكذلك لم يزد المقدار على الشيء.

بعد ذلك فسّر قول فخر الدين الرازي[1].

ثانياً ـ بطلان الوجه الثاني: هذا الوجه أيضاً باطل على الاستدلال المذكور في بطلان الوجه الأول؛ لأنَّه إذا لم يجز كون شيء موضوعاً لعارض، لم يجز كونُه واسطةً في العروض؛ إلاَّ أنْ يعني بكونه واسطة معنى آخر، وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما ـ أيّ وحدة كانتـ واسطة بينها وبين الموضوع. كما ذكر في الحركة المقداريّة.

ثالثاً ـ بطلان الوجه الثالث: وهو كون المقولة جنساً وهذا ما ذهب إليه البعض، فزعموا أنَّ الأين منه قارّ ومنه غير قارّ وهو الحركة المكانية، والكيف منه قارّ ومنه سيّال وهو الاستحالة، والكمّ منه قارّ ومنه سيّال وهو النموّ والذبول؛ فالسيّال من كلّ جنس هو الحركة. وهذا غير صحيح، بل الحقّ أنَّ الحركة تجدّد الأمرَ لا الأمر المتجدّد،

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٧٢ـ ٧٣.

كما أنَّ السكون قرار الشيء لا الشيء القارّ؛ لكنَّ هاهنا شيء وهو أنَّ ثبوت الحركة للفرد المتجدّد السيّال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوّم بنفسه لا بما يحلّه، بل هي من العوارض التحليليّة ـ والعوارض التحليليّة نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس ـ وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القارّ. فإذا تقرّر هذا، فالقول بأنَّ الكيف منه فرد قارّ ومنه فرد سيّال حقّ و صواب، وأنَّ الكيف السيّال حركة بمعنى أنَّ ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضاً غير بعيد»[١].

كما ذكر المصنّف اختلاف قدماء الفلاسفة وبيّن آراءهم[٢].

رابعاً ـ إثبات الوجه الرابع: استنتج الشيرازي أنَّ الوجه الرابع حقّ وصحيح أي: «أنَّ المعنى بوقوع الحركة في مقولة أن يكون الموضوع متغيّراً من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجياً لا دفعياً»[٣]. وهذه هي الحركة الجوهريّة البديعة والعظيمة، ولا بديل لها.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«هو حقّ بمعنى أنّه يُنتزع من مورد الحركة في كلّ آن مفروض نوعٌ من أنواع المقولة الّتي فيها الحركة أو صنف أو فرد آخر، فإن كانت الحركة في مقولة عرضية كان المتحرّك الّذي هو الجوهر متغيراً فيها بورود نوع بعد نوع مثلاً من المقولة عليه في كلّ آن، وإن كانت الحركة في الجوهر كان المتحرّك والحركة واحداً، فإنَّ هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمة بنفسها، فنفسها ـ أعني الحركة ـ قائمة بنفسها ـ أعني الجوهر ـ فهو حركة ومتحرّك معاً. فان شئت قلت: إنَّ الحركة وموضوعها في الجوهر واحد، وإن شئت قلت: إنَّ الحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع، فإنَّ الحركة في الجوهر نحو من الوجود الجوهري، ولا موضوع للجوهر، وبالجملة معنى الحركة في مقولة الجوهر أن ينتزع من المورد في كلّ آن نوع خاصّ، مثلاً من الجوهر غير ما ينتزع في الآن الآخر»[٤].

(١) المصدر السابق، ص٦٩ـ ٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص٧٤ـ ٧٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٦٩، الهامش٢.

٣ـ إبداع الطباطبائي:

أيّد الطباطبائي رأي الشيرازي في «الحركة الجوهريّة» وقام بتوسيعه وإكماله، واعتقد:

أولاً ـ رأي المصنّف حقّ لأنَّه انتزع الحركة في كلّ آن مفروض حيث هي نوع من أنواع المقولة الّتي فيها الحركة.

ثانياً ـ اعتبر: أ ـ على فرض ـ الكون الحركة في مقولة عرضيّة، كان المتحرّك هو الجوهر متغيّراً فيها. مثاله من المقولة عليه في كلّ آن.

ب ـ لكن إذا كانت الحركة في الجوهر كان المتحرّك والحركة واحداً، فإنَّ هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمة بنفسها في نفسها لا في غيرها[1]. يعني الحركة قائمة بنفسها، ومراده «الجوهر»، لذلك هو حركة ومتحرك معاً.

ج ـ لو فرضنا أنَّ الحركة وموضوعها في الجوهر واحد، كذلك إذا فرضنا الحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع.

واستنتج أنَّ الحركة في الجوهر نحو من الوجود الجوهري ولا موضوع للجوهر، لهذا معنى الحركة في مقولة الجوهر ينتزع من المورد في كل آن نوع خاصّ، لذلك في هذه الحالة لا ينتزع من الجوهر الآن الآخر.

٤ـ استدراك:

تبعاً للمبحث الأخير الّذي كان مقدمة لطرح الحركة الجوهرية وإثباتها، عدّ الشيرازي أقسام معاني الحركة في هذا المبحث وناقشها، وأبطل ثلاثة أقسام منها وأثبت القسم الرابع وهو الحركة الجوهرية. بعد ذلك قام الطباطبائي بإصلاحها وإكمالها. من هنا، فإنَّنا نفضل أن نتكلم على تعريف المقولة والجوهر، والحركة في المقولات في ضمن التقسيمين الجديدين، وخلالهما نناقش رأي المصنّف والطباطبائي فيه للوصول إلى النتائج المطلوبة:

---

(١) راجع: المصدر السابق.

الأول: تعريف المقولة

يجب أن نجيب على بعض الأسئلة لتعريف المقولة، وهي:

١ ـ ما هي المقولة؟ ٢ـ ما هي المقولات من منظور أرسطو؟

٣ـ ما هي المقولات من منظور الحكماء المسلمين؟

جواب السؤال الأول، وهو: «إنَّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً لا الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي، والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه وثباته فضلاً عن النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدّد؛ فهاهنا ثلاثة أشياء تَجَدُّدُ شيء وشيء به التجدّد وشيء متجدّد، الأول معنى الحركة، والثاني المقولة، والثالث الموضوع، وكذا خروج الشيء من القوّة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير الّذي به الخروج والحدوث»[١].

جواب السؤال الثاني: حصر أرسطو موجودات العالم في عشر مقولات أصليّة على النحو التالي:

أ ـ «إنَّ موجودات العالم إمّا أن تكون ثابتة بذاتها، وهي محل وموضوع تقوّم الأشياء الأُخرى بها، وإمّا أن يكون وجودها تبعيّاً غير ثابت، وأُطلق على النوع الأول اسم الجوهر، وعلى الثاني العرض.

والجوهر عبارة عن موجود لا يتعلّق بالغير، والعرض موجود يحصل وجوده في الغير»[٢].

جواب السؤال الثالث: قوَّم الفلاسفة المسلمين بعض الإشكالات وأحدثوا بعض التغييرات في تقسيم أرسطو على النحو التالي:

أولاًـ اعتبر بعض الفلاسفة أنَّ المقولات أربع فقط أي:

أـ الجوهر. ب ـ الكم. ج ـ الكيف. د ـ النسبة. والنسبة أيضاً تشتمل على سبع مقولات:

---

(١) دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات صدر الدّين الشيرازي**، ج١، ص١٠٠١ـ ١٠٠٢ـ.

(٢) سجّادي، جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين**، ص٤٣٢.

١ـ«فالمتى هي النسبة إلى الزمان. ٢ـ الأين هي النسبة إلى المكان. وكان ابن سهلان الساوي على هذه العقيدة، أمّا الشيخ شهاب الدين السهروردي، فكان يعتبر المقولات خمساً؛ حيث أضاف إلى هذه المقولات الأربع مقولة الحركة؛ حيث اعتبرها مقولة مستقلة بذاتها»[١].

٢ـ «يعتقد صدر المتألّهين أنَّ الحركة هي نحو من أنحاء الوجود التدريجي. والوجود خارج عن أنواع المقولات، فالحركة عند صدر المتألهين ليست بجوهر ولا عرض.

كما اعتبر صدر المتألّهين أنَّ البحث عن الجوهر بحث عن عوارض الوجود الذاتية؛ حيث إنَّ الموجودات على ثلاثة أقسام، الموجود الّذي يكون وجوده محضَ بسيطٍ ثابت، ووجوده عين ماهيته، وماهيته عين وجوده، وهو أكمل وأتمّ من كافة الموجودات، وهو مبدأ كلّ وجود. وأمّا باقي الموجودات فإمّا أن يكون وجودها في ذاتها عين وجودها للمحل والموضوع، وإمّا أن يكون وجودها في ذاتها قائم بذاتها. وبشكل عام إمّا أن يكون وجودها في شيء آخر كالسواد والبياض، وهو العرض، وإمّا أن لا يكون وجودها في شيء آخر وهو الجوهر»[٢].

ثانياً ـ مراد المصنّف من الوجه الأول والثاني من الوجوه الأربعة، هو:

الوجه الأول: «أنَّ المقولة موضوع حقيقي لها» يعني موضوع الحركة في الكم يتحرّك في الكم، كذلك في الكيف والوضع.

الوجه الثالث: «أنَّ المقولة جنس لها» يعني الكيف يطلق على الحركة والسكون.

كما ظهر في آخر الفصل فالحركة هي نوع للمقولة.

الثاني: الجوهر وأقسامه

إنَّ الجواهر خمسة أقسام، وينقسم الجوهر إلى قسمين:

---

(١) سجّادي، جعفر: قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين، ص٤٣٣.

(٢) المرجع السابق.

١ـ جوهر مادّي، وهو يشتمل على ثلاثة أنواع: أـ المادّة. بـ الصورة. جـ الجسم المركّب من المادّة والصورة.

٢ـ جوهر غير مادّي، وهو يشتمل على قسمين: أـ العقل. بـ النفس.

الثالث: تقسيم مفاهيم الأشياء، والمقولات

أولاً ـ نقسّم مفاهيم الأشياء إلى قسمين:

مفهوم ماهوي وهو معقول أوّلي يشتمل على المقولات العرضية التسع نظير: الكم، والكيف، والوضع، والأين، والمتى، والفعل، والانفعال، والمِلك، والإضافة. ومفهوم غير ماهوي وهو معقول ثانوي فلسفي كالحركة.

ثانياً ـ نقسّم المقولات إلى قسمين:

القسم الأول من المقولات الّتي لها الموضوع نظير المقولات العرضية التسع؛ لأنَّ العرض يحتاج إلى المعروض، وإذا لم يكن المعروض لم يكن العرض.

والقسم الثاني من المقولات الّتي ليس لها الموضوع كالحركة.

وبناء على تعريف المقولة والجوهر، وهذين التقسيمين ينحلّ الخلاف بين الفلاسفة حول الحركة الجوهرية بوجه أحسن ممّا كان؛ لأنَّ المقولات العرضية التسع مفهومات ماهوية وهي من المعقولات الأولية لهذا تحتاج إلى الموضوع بمعنى ما بالقوّة هو عينه ما بالفعل، لكي تجري الحركة في كل واحدة منها وهذا أمر صحيح ولا شكّ فيه.

ولكن بالنسبة إلى الحركة فإنَّها ليست من المفهومات الماهوية، وليست من المعقولات الأولية ولا تحتاج إلى الموضوع، حتّى القدماء يقولون ليس لديها موضوع وينكرون الحركة فيها، بل هي من المعقولات الثانوية الفلسفية، فلا تحتاج إلى موضوع لينتزع منه. لذلك يمكن أن يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم هو نفس الوجود الجوهري السّيال المتحرِّك، وبناء على هذا الاستدلال من الممكن أن يكون منشأ انتزاع العرض هو نفس المعروض. حيث قسم الشيرازي الحركة لأربعة وجوه: الأول: المقولة موضوع حقيقي للحركة، والثاني: الموضوع ولو كان هو جوهر، لكن بتوسط تلك المقولة.

الثالث: المقولة جنس للحركة. الرابع: الجوهر يتبدّل ويتغيّر من نوع تلك المقولة إلى نوع أو إلى صنف آخر تبدلاً وتغيّراً على التدرج. وقام بالاستدلال في كل واحدة منها وأبطل ثلاثة[1] منها وأثبت الوجه الرابع، حينما قال: «بل الحقّ أنَّ الحركة تجدّد الأمر لا الأمر المتجدّد، كما أنَّ السكون قرار الشيء لا الشيء القارّ؛ لكنَّ هاهنا شيء وهو أنَّ ثبوت الحركة للفرد المتجدّد السيّال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوّم بنفسه لا بما يحلّه، بل هي من العوارض التحليليّة. والعوارض التحليليّة نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس ؛ وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القارّ. فإذا تقرّر هذا، فالقول بأنَّ الكيف منه فرد قارّ ومنه فرد سيّال حقّ وصواب، وأنَّ الكيف السيّال حركة بمعنى أنَّ ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضاً غير بعيد»[2].

وبهذا أثبت الحركة الجوهرية وكشف الحركة الّتي تجري في ذات الجوهر أو في جوهره وهذا إنجاز كبير ودقيق، وإبداع لا سابق له.

وأكمل الطباطبائي قول المصنّف، حينما قال: «هو حقّ بمعنى أنّه يُنتزع من مورد الحركة في كلّ آن مفروض نوعٌ من أنواع المقولة الّتي فيها الحركة أو صنف أو فرد آخر، فإن كانت الحركة في مقولة عرضية كان المتحرّك الّذي هو الجوهر متغيراً فيها بورود نوع بعد نوع مثلاً من المقولة عليه في كلّ آن، وإن كانت الحركة في الجوهر كان المتحرّك والحركة واحداً، فإنَّ هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمةٌ بنفسها، فنفسها - أعني الحركة - قائمة بنفسها - أعني الجوهر - فهو حركة ومتحرّك معاً. فان شئت قلت: إنَّ الحركة وموضوعها في الجوهر واحد، وإن شئت قلت: إنَّ الحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع، فإنَّ الحركة في الجوهر نحوٌ من الوجود الجوهري ولا موضوع للجوهر، وبالجملة معنى الحركة في مقولة الجوهر أن ينتزع من المورد في كلّ آن نوع خاصّ، مثلاً من الجوهر غير ما ينتزع في الآن الآخر»[3].

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٦٩ ـ ٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص٧٤.

(٣) المصدر السابق، ص٦٩، الهامش٢.

النتيجة: ليست الحركة مفهوماً من المفهومات الماهوية، وليست من المعقولات الأولية فلا تحتاج إلى الموضوع، حتّى القدماء يقولون ليس لديها موضوع وينكرون الحركة فيها، بل هي من المعقولات الثانوية الفلسفية، فلا تحتاج إلى موضوع لينتزع منه. لذلك يمكن أن يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم هو نفس الوجود الجوهري السّيال المتحرِّك، وبناء على هذا الاستدلال من الممكن أن يكون منشأ انتزاع العرض هو نفس المعروض.

الفصل الثالث

الحركة في المقولات

- تمهيد:
- المبحث الأول: تعيين أيِّ مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيّها لا تقع فيها.
- المبحث الثاني: نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات.
- المبحث الثالث: تحقيق وقوع الحركة في كلَ واحدة من هذه المقولات الخمس.
- المبحث الرابع: حكمة مشرقية (إثبات الحركة الجوهريَة من طريق الحركة اللاَّزمة).
- المبحث الخامس: استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر.

تمهيد

هذا هو الفصل الأخير من الباب الرابع الّذي يشتمل على خمسة مباحث في مجال وقوع الحركة في المقولات، وهي: المبحث الأول: وفيه نحاول تعيين أيّ مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيّها لا تقع فيها، وتحدث هذا المبحث حول وقوع الحركة في المقولات، وذلك من خلال مناقشة قدماء الفلاسفة فضلاً عن رأي الشيرازي والطباطبائي، وذكرِ آرائهم الخاصّة به. ولم نهمل ذكر التقسيمين الجديدين من المقولات في الاستدراك المتعلق بالمبحث الخامس من الفصل الثاني الأخير، وسوف نحاول إثبات أنَّ الحركة مفهومٌ من المفاهيم الماهوية، وليست من المعقولات الأولية من قبيل العلّية والمعلولية؛ فبما أنَّ القدماء تبنّوا أنَّ الحركة لا تكون إلاَّ في موضوع، فقد أنكروا الحركة في المقولات، أمّا الشيرازي ـ كما ذكرنا سابقاً ـ أثبت عدم حاجة الحركة إلى موضوع؛ فجاز أن تقع الحركة في المقولات. أما المبحث الثاني: فنثبت فيه نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات. ونستكمل الكلام في المبحث الثالث: عن تحقيق وقوع الحركة في كلّ واحدة من هذه المقولات الخمس. وسوف يتكفل المبحث الرابع: بأن الحكمة المشرقيّة هي: (إثبات الحركة الجوهريّة عن طريق الحركة اللاّزمة). والخاتمة تكون بالمبحث الخامس: وذلك من خلال استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر.

لهذا، أولاً ـ بيّنا خلاصة مقولة الشيرازي في كلّ واحد من المباحث المذكورة.

ثانياً ـ ذكرنا مناقشة الطباطبائي ونقده وإكماله لها.

ثالثاً ـ قدّمنا إبداعات الطباطبائي في تعليقاته الحديثة.

رابعاً ـ عرضنا استدراكاتنا فيها.

وكانت النتيجة:

أ ـ ثلاثة عشر إبداعاً. ب ـ خمسة اشتراكات. ج ـ ستة استدراكات.

المبحث الأول

تعيين أيّ مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيّها لا تقع فيها

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

تبعاً للفصل الثاني من الباب الرابع ذكر الشيرازي فصلاً عنوانه «في تعيين أنَّ أي مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيها لا تقع فيها» يعني نفس العنوان الّذي ذكره فخرالدين الرازي في الفصل العاشر من الفن الخامس من المباحث المشرقية[2]، وابن سينا في الفصل الثالث من المقالة الثانية من طبيعيّات الشفاء[3]. كما ذهب القوم إلى وقوع الحركة في أربع من المقولات: «الكم، والكيف، والأين، والوضع». لكن اعتبر المصنّف وقوع الحركة في خمس من المقولات فقط:

«١ـ الكم. ٢ـ الكيف. ٣ـ الأين. ٤ـ الوضع. ٥ـ الجوهر». لذلك قام الشيرازي بتقسيم تعلّق الحركة وتحليل كلّ منها، ونقد آراء الحكماء وناقشها، ثم قدّم بعد ذلك رأيه، كما يلي:

أولاً ـ تقسيم تعلّق الحركة: اعتبر المصنّف أنَّ الحركة تكون ضعيفة الوجود، لهذا تتعلّق بأمور ستة:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٧٥ـ ٨٠.

(٢) الرازي، فخر الدين: **المباحث المشرقية**، ج١، ص٥٦٩.

(٣) ابن سينا، حسين: **الشفاء (طبيعيّات)**، ج١، ص٩٨.

١ـ الفاعل. ٢ـ القابل. ٣ـ وما فيه الحركة. ٤ـ وما منه الحركة. ٥ـ وما إليه الحركة. ٦ـ الزمان.

ثانياً ـ تحليل كلّ منها:

أشار المصنّف في الفصل السابق إلى شرح القسم الأول والثاني[١]، لذا بدأ بتحليل الباقي، وهو:

القسم الثالث والرابع: تتعلّق الحركة بما منه وما إليه بواسطة استنباطهما من حدّ الحركة، لأنّها موافاة حدود بالقوّة على الاتصال فيكون له بدوٌ وختمٌ. و«ربّما كان ما منه وما إليه ضدّين، وربّما كانت أموراً متقابلة بوجه فلا يجتمعان معاً، وربّما كان ما منه وما إليه ممّا يثبت الحصولان فيهما زماناً حتّى يكون عند الطرفين سكونٌ كما في الحركات المنقطعة، وربّما لم يكن كالحال في الفلك»[٢].

القسم الخامس: إنَّ تعلّق الحركة بما فيه هو ألصق وأجمل؛ حيث يعتقد بعض الحكماء أنّها نفس المقولة الّتي وقعت فيها الحركة. لكن ليس ذلك بصحيح، بل الحركة هي تجدّد تلك المقولة لا نفس تلك المقولة، واعتقد أنّها بعينها مقولة «أن ينفعل» إذا نسب إلى القابل، ومقولة «أن يفعل» إذا نسب إلى الفاعل، بهذا فصّل البحث[٣].

القسم السادس: كما اعتبر المصنّف أنَّ الحركة في مقولة متى «الزمان» أمر مستحيل.

ثالثاً ـ ١ـ لا تقع الحركة في ذات الإضافة ـ إذا وقع فيها التجدّد ـ؛ لأنّها تابعة لوجود الطرفين، كما أنّ وجودها غير مستقلّ. ٢ـ لا تقع الحركة في الجدة (المِلك) أيضاً؛ لأنَّ حركتها تابعة لحركة أينيّة في العمامة أو نظيرها.

(١) قوله: «وأمّا تعلّقها بالفاعل فقد علمت أيضاً بوجهين. إذ قد علمت أنَّ تعلّقها بالفاعل والقابل على ضربين: ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما تتخالف مقولة «أن يفعل» ومقولة «أن ينفعل»؛ وضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيّات كحرارة الصورة الناريّة وزوجيّة الأربعة». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٧٥).

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٧٥ـ ٧٦.

(٣) المصدر السابق، ص٧٧ـ ٧٩.

واستنتج: أنَّ الحركة لا تقع في باقي المقولات، لهذا تقع الحركة في أربع مقولات عند الجمهور:

١ـ الكم. ٢ـ الكيف. ٣ـ الأين. ٤ـ الوضع. وفي خمس مقولات عنده أي:

١ـ الجوهر. ٢ـ الكيف. ٣ـ الكم. ٤ـ الأين. ٥ـ الوضع.

رابعاً ـ ١ـ إنَّ السكون يقابل الحركة تقابلَ التضاد أو تقابلَ العدم والملكة.

٢ـ «والجسم الّذي ليس فيه الحركة وهو بالقوّة متحرّك، فلا محالةَ له وصف زائد وهو الّذي يتميّز به عن غيره؛ ولو لم يكن زائداً، لما فارقه إذا تحرّك؛ فإذن هذا الوصف للجسم لمعنىً ما فيه، فلا محالة له فاعل وقابل. وليس كعدم ... إلخ»[1].

٣ـ عدم الحركة وكونها بالقوّة ليس هو لا شيء على الإطلاق، بل هو لا شيئيّة شيء في شيء ما، يعني هو عدم حركة في جسمٍ ما معيّنٍ بحالٍ ما معيّنة وهي أي تلك الحال كونُه بالقوّة.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

أولاً ـ «قد عرفت المناقشة فيه بأنَّ الأجناس العالية لا تختلف بالاعتبار فلا معنى لكون الحركة باعتبار نسبتها إلى القابل انفعالاً، وباعتبار نسبتها إلى الفاعل فعلاً، وباعتبار أخذها مثلاً في نفسها أيناً أو وضعاً أو كيفاً أو كماً أو جوهراً، اللّهمّ إلاّ أن يراد أن تحقُّق الحركة في مقولة من المقولات الخمس يوجب أن يحصل لفاعلها هيأةٌ نسبيةٌ هي أن يفعل ولقابلها هيئة نسبيّة هي أن ينفعل»[2].

ثانياً ـ مقولة أن يفعل وإذا نسبت إلى الفاعل:

«محصّل ما أفاده أنّه لمّا كان معنى وقوعِ الحركة في مقولة أن يَرِدَ على الموضوع في كلّ آن فرد من المقولة غير ما يرد عليه في الآن الآخر، فللمقولة أفراد آنية الوجود بالقوّة والحركة خروج الموضوع من فرد آني بتركه إلى فرد آنيّ بأخذه كان لازم وقوع الحركة في مقولَتَيْ أن يفعل، وأن ينفعل أيضاً ذلك (....).

(١) المصدر السابق، ص٨٠.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٧٧، الهامش ٣.

والحقّ أنَّ القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوعها في جميع المقولات، والمصنف؛ وإنَّ تنبّه إلى وقوعها فيها وبذل الجهد في كتبه في بيانه وإقامة البرهان عليها، غير أنَّه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسألة المهمة الّتي تحوّل الفلسفة الإلهيّة إلى أساس قيم جديد، وله رحمة اللّه مع ذلك المنة على الباحثين من بعده في هذا الشأن، شكر اللّه سعيه.

والتحقيق أنَّ القول بوقوع الحركة في الجوهر المادّي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر ـ كما يصرّح به المصنف؛ في بعض ما أقامه من البراهين على حركة الجوهر ـ يستلزم القولَ باستيعاب الحركة جميعَ المقولات العرضية الّتي هي من مراتب الجوهر، وظهورات الذوات الجوهرية المستقلة. فكون الأعراض غيرَ خارجة الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعاً متحرّكة بحركة موضوعها الجوهري سيالةً بسيلانه، وإن كنّا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها، فالجواهر المادّية متحرّكة سيّالة في جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقولية كائنةً ما كانت، وإن كانت النسب بينها أنفسِها ثابتة غير معتبرة.

والتأمّل الكافي يرشدك أنَّ لازم ما تقدّم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعة في مقولة الكيف والكم والوضع والأين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة؛ فللجوهر المادّي مثلاً حركة في ذاته وجوهره، وله حركةَ في مكانه يتبع جوهره وتغيّر مكانه من مثل إلى مثل سواء انتقل من هذا المكان مثلاً إلى مكان آخر بجنبه أو لم ينتقل، ثمّ له حركة ثانية بالانتقال من مكانه إلى مكان آخر غيره. ويقابلها السكون بلزوم مكانه الأول، وعلى هذا القياس حركته في الوضع والكمّ والكيف، فافهم ذلك. وهناك نكات لطيفة أُخر ستوافيك إن شاء اللّه تعالى في الحواشي الآتية»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

أيّد الطباطبائي مناقشة الشيرازي ورأيه في تعلّق الحركة في الأجناس العالية «المقولات العشر» ووصّفها، وقام بإكمال البحث وتدقيقه، على النحو الآتي:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٧٧، الهامش ٤.

أولاً ـ أشار إلى «مناقشة المصنّف في تعلّق الأجناس العالية»[١] أي تعلّق الحركة بالفاعل و«بما منه وما إليه»، وبما فيه؛ واعتقد أنَّ الأجناس العالية لا تختلف من ناحية الاعتبار والمعنى لكون الحركة باعتبار نسبتها إلى القابل انفعالاً، كذلك باعتبار نسبتها إلى الفاعل فعلاً، وباعتبار أخذها على سبيل المثال في نفسها أيناً أو وضعاً أو كيفاً أو كماً أو جوهراً. لكن إذا أردنا أن نحقّق الحركة في مقولة من المقولات الخمس في هذه الحالة فيجب أن يحصل لفاعلها هيئة نسبية، وهي «أن يفعل» وأيضاً لقابلها هيئة نسبيّة هي «أن ينفعل».

ثانياً ـ ١ ـ لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة يرد على الموضوع في كل آن فرد من المقولة غير ما يرد عليه في الآن الآخر في هذه الحالة للمقولة أفراد آنيّة الوجود بالقوّة، كما أنَّ الحركة خروج الموضوع من فرد آني بتركه إلى فرد آنيّ بأخذه كان لازم وقوع الحركة في مقولة «أن يفعل و«أن ينفعل» أيضاً، لهذا كلّ فرد مفروض لهاتين المقولتين تدريجي الوجود والخروج من التدريج إلى تدريج آخر على نحو الاتصال إمعان في التدريج، فإنَّ الخروج تدريجي ... إلخ[٢].

٢ـ إنَّ جهد الشيرازي وإثباته وقوع الحركة في الجوهر وإقامة البرهان عليه كبير؛ لأنَّه حوّل الفلسفة الإلهية إلى أساس ومرحلة قيّمة، لذلك له حقّ على الباحثين من بعده في هذا المجال.

٣ـ على الرغم من عمل المصنّف المهم، فإنَّ هذا البحث يحتاج إلى بيان فروع المسألة.

ثالثاً ـ تحقيق البحث:

١ـ طرح الطباطبائي مسألة ظريفة وبديعة في بحث الحركة الجوهريّة، هي: على قول الشيرازي، إنَّ وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، وعندما تقع الحركة في الجوهر المادّي في هذه الحالة يكون العرض مع الوجود، وإذا فرضنا الأعراض ثابتة

(١) راجع: المصدر السابق، ص٧٥ـ ٧٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٧، الهامش٤.

وبدون الحركة، لهذا تستبعدها عن الحركة وتخرجها عن الوجود والوجود موضوعها كذلك الأعراض من مراتب الجوهر، لذلك فإنَّ الضروري أن تكون الأعراض متحركة بحركة موضوعها الجوهرية سيّالة بسيلانها. لذا رفض ثبوث الأعراض، وأثبت سيلانها.

٢ـ لذلك، أثبت أنَّ مقولة الكيف والكم والوضع والأين سيّالة ليست ثابتة ولا قارّة ولا ساكنة.

النتيجة: أنَّ للجوهر المادّي حركة في ذاته وجوهره، كما له حركة في مكانه يتبع جوهره، وتغيّر مكانه من هنا إلى هناك، ويقابلها السكون بلزوم مكانه الأول، كذلك في الوضع والكم والكيف أيضاً.

٤ـ استدراك:

تطرقنا في هذا المبحث لوقوع الحركة في المقولات وظهر من مناقشة الفلاسفة القدماء والشيرازي والطباطبائي، أن كل واحد منهم قد أتى برأي خاص به. بينما قدّمنا التقسيمين الجديدين من المقولات في الاستدراك المتعلق بالمبحث الخامس من الفصل الثاني[1]، واستنتجنا أنَّ الحركة لا تكون مفهوماً من المفاهيم الماهوية، ولا من المعقولات الأولية فلا تحتاج إلى الموضوع، والفلاسفة القدماء يذهبون إلى أنَّ الموضوع منتفٍ فيها وينكرون الحركة، بل هي من المعقولات الثانوية الفلسفية، فلا تحتاج إلى موضوع لينتزع منه. لذلك يمكن أن يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم نفس الوجود الجوهري السّيال المتحرِّك، وبناء على هذا الاستدلال من الممكن أن يكون منشأ انتزاع العرض هو نفس المعروض، لهذا أُثبتت الحركة في الجوهر.

وبناء على إثبات وقوع الحركة في مقولة الجوهر المادّي من جهة، وكون العرض

---

(١) وهو: أولًا ـ نقسّم مفاهيم الأشياء إلى قسمين: مفهوم ماهوي وهو معقول أوّلي يشتمل على المقولات العرضية التسع نظير: الكم، والكيف، والوضع، والأين، والمتى، والفعل، والانفعال، والمِلك، والإضافة. ومفهوم غير ماهوي وهو معقول ثانوي فلسفي كالحركة.
ثانياً ـ نقسّم المقولات إلى قسمين: القسم الأول من المقولات ولها موضوع نظير المقولات العرضية التسع؛ لأنَّ العرض يحتاج إلى المعروض، وإذا لم يكن المعروض لم يكن العرض. والقسم الثاني من المقولات وهي الّتي ليس لها موضوع كالحركة.

من مراتب وجود الجوهر من جهة أُخرى، في هذه الحالة كيف تجوز الحركة في الجوهر ولا تجوز في الأعراض التي تكون في مراتبه الوجودية؟ وهذا مستحيل، لذلك يتصور العقل الحركة في المقولات العشر أي في الجوهر وفي كل مرتبة من مراتبه من الأعراض من دون أيّ شكّ وشبهة.ـ

فاعتقاد الجمهور برأي أرسطو بوجود الحركة في أربع من المقولات العرضية نظير: الكيف، والكم، والأين، والوضع، ليس بسليم، وخمسة عند الشيرازي (الجوهر، والكيف، والكم، والأين، والوضع) ليس بكامل، وقد قام المصنّف بمناقشة الحركة في المقولات وقال: «فلم يبق من المقولات الّتي يتصوّر فيها الحركة إلاّ أربع عند الجمهور وخمس عندنا: الجوهر والكيف والكمّ والأين والوضع»[١].

وفي هذا السياق فإنَّ رأي الطباطبائي أكمل من رأي المصنّف وأدقّ منه، وهو: «والحقّ أنَّ القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول بوقوعها في جميع المقولات، والمصنف؛ وإنَّ تنبّه بوقوعها فيها وبذل الجهد في كتبه في بيانه وإقامة البرهان عليه غير أنَّه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسألة المهمة الّتي تحوّل الفلسفة الإلهيّة إلى أساس قيم جديد، وله رحمة اللّه مع ذلك المنة على الباحثين من بعده في هذا الشأن، شكر اللّه سعيه. والتحقيق أنَّ القول بوقوع الحركة في الجوهر المادّي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهرـ كما يصرّح به المصنف؛ في بعض ما أقامه من البراهين على حركة الجوهرـ يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضية الّتي هي من مراتب الجوهر، وظهورات الذوات الجوهرية المستقلة. فكون الأعراض غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعاً متحرّكة بحركة موضوعها الجوهري سيالة بسيلانه، وإن كنّا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها، فالجواهر المادّية متحرّكة سيّالة في جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقولية كائنة ما كانت، وإن كانت النسب بينها انفسها ثابتة غير معتبرة»[٢].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٧، الهامش ٤.

النتيجة:

أولاً ـ وعلى رأي الطباطبائي: القول بوقوع الحركة في الجوهر المادّي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر ـ كما يصرّح به المصنف؛ في بعض ما أقامه من براهين على حركة الجوهر ـ يستلزم القول باستيعاب الحركة جميعَ المقولات العرضية الّتي هي من مراتب الجوهر، وظهور الذوات الجوهرية المستقلة.

فكون الأعراض غير خارجة عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعاً متحرّكة بحركة موضوعها الجوهري سيالة بسيلانه، وإن كنّا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها، فالجواهر المادّية متحرّكة سيّالة في جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقولية، وإن كانت النسب بينها ثابتة غير معتبرة.

ثانياً ـ وبناء على إثبات وقوع الحركة في مقولة الجوهر المادّي من جهة، ووجود العرض الذي يكون من مراتب وجود الجوهر من جهة أُخرى، ففي هذه الحالة كيف تجوز الحركة في الجوهر ولا تجوز في الأعراض التي تكون في مراتبه الوجودية؟ وهذا مستحيل، لذلك يتصور العقل الحركة في المقولات العشرة أي في الجوهر وفي كل مرتبة من مراتبه من الأعراض من دون أيّ شكّ وشبهة. ـ

ثالثاً ـ نستطيع أن نقول: إنَّ سرعة حركة الأعراض تساوق سرعة حركة الجوهر أي موضعها؛ لأنَّه إذا فرض وجود فرق بين حركتهما ولو كانت خفيفة جدّاً، فإنَّه يستبعد الأعراض عن موضوعها، وهذا مستحيل.

المبحث الثاني

نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات

١. خلاصة مقالة[١] الشيرازي:

هذا المبحث استمرار للمبحث الأول[٢] من هذا الفصل الّذي ناقش الشيرازي فيه وقوع الحركة في «المقولات العشر» بنحو كبير، وأكّد فيه الحركة الجوهرية، وثبوت الأعراض وسكونها، لكن في هذا المبحث قام المصنّف بتفصيل البحث المذكور، واستند فيه إلى قول ابن سينا في طبيعيّات الشفاء[٣] لذلك ذكرناه في فقرتين:

ـ الفقرة الأولى:

١ ـ «المضاف»: هو طبيعة غير مستقلّة، بل تابعة. وإذا تحرّك متبوعها تحرّكت، وإذا سكن سكنت، وإذا زاد زادت، او نقص نقصت، أو اشتدّ اشتدّت، وإذا ضعف ضعفت؛ لكن كلّ ذلك بالعرض لا بالذات.

٢ ـ «متى»: استند في كلامه لقول ابن سينا: «وجوده للجسم بتوسّط الحركة، فكيف تكون الحركة فيه؟! فإنّ كلّ حركة في «متى»؛ لو كانت فيه حركة، لكان لمتى متى آخر، هذا خلف»[٤].

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨٦ـ ١٨٩.

(٢) أي: الفصل الثالث والعشرون من المسلك الثالث الأسفار العقليّة الأربعة، «في تعيين أيّة مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيّتها لم تقع فيها الحركة»ـ.

(٣) ابن سينا، حسين: **الشفاء (الطبيعيات)**، ص١٠٣.

(٤) ابن سينا، حسين: **النجاة**، ص٢٠٦.

كذلك، ذكر كلام ابن سينا[١]. بعد ذلك، أجاب به: «تابعيّة الزمان للمقولة ليست كتابعيّة الإضافة، إذ ليس للزمان وجود دفعيّ آنيّ كما للمقولة؛ بخلاف الإضافة، إذ تحتمل الآنيّةَ والزمانيّة. والزمان لا يحتملهما ولا يحتمل إحداهما؛ فإنَّ الحركة نفس تجدّد المقولة الّتي فيها الحركة، لا أنّها تابعة لها في التجدّد، وكذا حكم «متى»»[٢].

ـ الفقرة الثانية:

٣ـ «الجدة»: اعتقد أنَّ الجدة تابعة في الثبات والتجدّد لموضوعها.

٤ـ «أن يفعل» و«أن ينفعل»: ذهب المصنّف إلى أنَّ إثبات الحركة في أن يفعل وأن ينفعل باطل؛ إلاَّ إذا فرضنا كونهما نفس التحريك والتحرّك، بعبارة أُخرى الحركة من جهة نسبتها إلى المحرّك وإلى المتحرّك أُخرى. وفي غير هذه الحالة لم يصح؛ وفصّله[٣].

٥ـ قدّم المصنّف تعريفاً للحركة في مقولة بنحو أشمل وأوجز، أي: «إنَّ الحركة في مقولة عبارة عن حصولها شيئاً فشيئاً، فلها في كلّ آن من زمان الحركة فرد آخر؛ فكلّ ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه، وإلاَّ لكان الآنيّ زمانياً بل الآن زماناً»[٤].

٦ـ ذكر المصنّف قولاً للقائل[٥] في شأن مقولة «أن يفعل» وأجاب عليه: «ذلك إمّا لأجل أنَّ قوّته تفتر يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع، وإمّا لأنَّ العزيمة تنفسخ يسيراً

---

(١) يقول ابن سينا: «يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن نفس متى لا ينتقل فيها عن شيء إلى شيء، بل يكون الانتقال الأول في كيف أو كم، ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل». (ابن سينا، حسين: الشفاء (الطبيعيات)، ص١٠٣).

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨٧ـ١٨٨.

(٣) قوله: «لأنَّ الشيء إذا انتقل من التبرّد إلى التسخّن، فلا يخلو إمّا أن يكون التبرّد باقياً فيه، فهو محال، وإلاَّ لزم أن يتوجّه شيء واحد إلى الضدّين في زمان واحد؛ وإن لم يبق التبرّد، فالتسخّن إنّما وجد بعد وقوف التبرّد وبينهما سكون لا محالة، فليست هناك حركة متّصلة من التبرّد إلى التسخّن على الاستمرار». (المصدر السابق، ص١٨٨).

(٤) المصدر السابق، ص١٨٨ـ١٨٩.

(٥) أي: «ولقائل أن يقول: إنَّ الشيء قد ينسلخ عن فاعليّته يسيراً يسيراً، لا من جهة تنقّص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل، بل من جهة هيئة في الفاعل». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨٩).

يسيراً إن كان بالإرادة، وإن كانت الآلة تكلّ إن كان آلياً؛ وفي جميع ذلك يتبدّل الحال في القوّة أو الإرادة أو الآلة، ثمّ يتبعه التبدّلُ في الفاعلية بالتبعية لا بالذات. وعلى ما قرّرناه «فلا دور لمثل هذا الكلام»[1] كما لا يخفى»[2].

وأكّد الشيرازي على عدم الحركة في المقولات الثلاث أي: مقولة «أن يفعل» و«أن ينفعل» و«متى» وأمّا المضاف والمِلك فيتحرّك لكن بالعرض لا بالذات.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

١ـ العرض بالذات: «قد عرفت ذلك بالتبع وهو غير ما بالعرض»[3].

٢ـ «تركُّب الحركة بمعنى وقوع الحركة في الحركة لا يوجب إلاَّ تباطؤَ الحركة. فلو فرض في متى حركة لم يوجب إلاَّ تباطؤ الزمان في مروره، ولا ضير فيه إذا لم يؤد إلى التسلسل، والّذي نراه من حركة جميع المقولات بتبع حركة الجوهر لا يعرضه إنّما يوجب عروض حركة ملائمة لحركة الجوهر لجميع المقولات المكتنفة به وعروض زمان مشابه لها لتلك المقولات أيضاً، وليس إلاَّ كالعائق الّذي يعوقها عن أن تعصي موضوعها الجوهري فيتخلّف عن مصاحبته بالتأخّر عنه أو التقدم عليه، فيشبه حال الأعراض في حركتها بتبع حركة الجوهر مع حركتها في نفسها أو سكونها حركةَ جالسِ السفينة بتبعها لا بعرضها ثمّ حركته في نفسه أو سكونه.

ومن هنا يظهر عدم تمام ما ذكر الشيخ؛ أمّا قوله: «وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه» ففيه أنَّ الّذي فيه من الحركة بالعدد غير الحركة الّتي هي علّته وواسطة حصوله للجسم ولا دليلَ على امتناعه، وأمّا قوله: «إذ كان كلّ حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر، هذا خلف» ففيه أنَّ متى الثاني

(١) يعني: لأنَّ الفاعل التجدّدي لا يحصل في آن.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٨٦، الهامش ١.

لا يوجب إلاَّ إمعانَ الجوهر في متى الأول وبطءَ مروره ولا محذورَ فيه ما لم يكن تسلسل»(١).

ـ الفقرة الثانية:

«قد عرفت المناقشة فيه والمقولة لو فرضت ملازمة في وجودها للحركة لم يكن بدّ من فرض حدود آنية لها تنقطع بها الحركة، وتكون أفراد آنية للمقولة دفعاً للتشكيك في الماهيّة، نهاية ما في الباب كون أفراد المقولة الّتي هذا شأنها كالفعل والانفعال ومتى بالقوّة دائماً، فافهم ذلك، وأيُّ مانع من عروض الانقسام ثانياً لأقسام امتداد من الامتدادات بعد ما قطع الانقسامُ الأول الامتداد المذكور وابطله بعروضه كما لا مانع عن عروض العدد لآحاد عدد آخر كالعدد المؤلّف من آحاد هي في نفسها عشرات، ومن هنا يظهر الجواب عن المحذور الّذي ذكره؛ لوقوع الحركة في المقولتين، وهو لزوم كون الآني زمانياً، بل الآن زماناً، فإنَّ اللازمَ كون الآن الّذي هو آنٌ بالنسبة إلى حركة زماناً بالنسبة إلى حركة أخرى وكذا الآني والزماني، لا كون الآن زماناً بالنسبة إلى الحركة الّتي هو آنّها بعينها»(٢).

٣ـ إبداع الطباطبائي:

تبعاً للمبحث السابق، نقد الطباطبائي رأي الشيرازي في بيان تفصيل البحث عن عدم وقوع الحركة في بعض المقولات العرضية في فقرتين:

ـ الفقرة الأولى:

أولاً ـ في شأن «المضاف»؛ يتحرك المضاف بتبع حركة الجوهر، ولهذا تكون حركته بالعرض، بل حركة التبعية.

ثانياً ـ «المتى»:

أ ـ إنَّ تركّب حركة الجوهر المادّي وعرضه «المتى»، أي وقوع الحركة في الحركة

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨٦، الهامش٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٨، الهامش ٣.

لا يوجب إلاّ تباطؤَ الحركة. وإذا فرضنا في متى حركةً لم توجب إلاّ تباطؤ الزمان في مروره، لهذا لا إشكال فيه إذا لم يؤدّ إلى التسلسل، في هذه الحالة هو كحركة جميع المقولات بتبع حركة الجوهر لا بعرضه، وفصّله[1].

واستنتج عدم تمام ما ذكر الشيخ ابن سينا في هذا المجال.

ب ـ فسّر قول ابن سينا الّذي ورد في النجاة[2] عندما قال: «وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف تكون الحركة فيه؟!»[3] إنَّ مقصوده من الحركة هو حركة بالعدد لا الحركة بمعنى علّته وواسطةِ حصوله للجسم، حيث لا دليل على امتناعها.

ج ـ اعتقد أنَّ القول الأخير لابن سينا في النجاة أي: «إذ كان كلّ حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر، هذا خلف»[4]. يظهر أنَّ «متى» الثاني ليس ضرورياً إلاّ إمعان الجوهر في «المتى» الأول وبطء مروره بدون محذور فيه، كذلك لم يكن هناك تسلسل.

ـ الفقرة الثانية:

أشار الطباطبائي إلى مناقشة الشيرازي في شأن الحركة في المقولة الّتي أخذناها خلال هذا المبحث، وقدّم نقاطاً جديدة في هذه الفقرة، هي:

١ـ لو فرضنا وجود ملازمة في مقولة للحركة لم يكن بدٌّ من فرض حدود آنية لها تنقطع بها الحركة، «وتكون أفرادٌ آنية للمقولة دافعةً للتشكيك في الماهيّة

(١) قوله: «إنّما يوجب عروض حركة ملائمة لحركة الجوهر لجميع المقولات المكتنفة به وعروض زمان متشابه لتلك المقولات أيضاً، وليس إلاّ كالعائق الّذي يعوقها عن أن تعصي =
= موضوعها الجوهري فيخلّف عن مصاحبته بالتأخر عنه أو التقدم عليه، فيشبه حال الأعراض في حركتها بتبع حركة الجوهر مع حركتها في نفسها أو سكونها حركة جالس السفينة بتبعها لا بعرضها ثمّ حركته في نفسه أو سكونه». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨٦، الهامش٣).

(٢) ابن سينا، حسين: **النجاة**، ص٢٠٦.

(٣) قوله: «وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف تكون الحركة فيه» ففيه أنَّ الّذي فيه من الحركة بالعدد غير الحركة الّتي هي علّته وواسطةُ حصوله للجسم ولا دليل على امتناعه». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٨٦).

(٤) المصدر السابق.

نهاية ما في الباب كون أفراد المقولة الّتي هذا شأنها كـ«الفعل»، والـ«انفعال»، و«متى» بالقوّة دائماً، لذا أيّ مانع من عروض الانقسام ثانياً لأقسام امتداد من الامتدادات بعد ما قطع الانقسام الأول الامتداد المذكور، وأبطله بعروضه. كما لا مانع عن عروض العدد لآحاد عدد آخر كالعدد المؤلّف من آحاد هي نفسها عشرات»[١].

لذلك، أراد الطباطبائي أن يُظهر الجواب عن ذلك المحذور الّذي ذكره الشيرازي؛ لوقوع الحركة في مقولتين:

الأولى: لزوم كون الآني زمانياً، بل الآن زماناً، لذلك اللازم كون الآن الّذي هو آن بالنسبة إلى حركة زماناً بالنسبة إلى حركة أُخرى.

الثانية: الآني والزماني، لا كون الآن زماناً بالنسبة إلى الحركة الّتي هو آنها بعينها.

٤ـ استدراك:

تبعاً للمبحث الأخير الّذي جوّز الشيرازي فيه الحركة في خمس من المقولات[٢]، رفض الحركة في خمس أُخرى (المضاف، والمتى، والجدة، وأن يفعل، وأن ينفعل). وفي المقابل رفض الطباطبائي أدلة المصنّف وجوّز الحركة في تلك المقولات المرفوضة. لذلك وبناء على استدراك متعلق بالمبحث الأخير نقول:

أولاً ـ تجري الحركة في هذه المقولات الخمس، فرأي الشيرازي هو ليس بصحيح، واستدلال الطباطبائي متين.

ثانياً ـ خلط الشيرازي بين الحركة المستقلة والحركة التبعية والتبس فيهما؛ بما أنّ الحركة المستقلة قائمة بحركة نفسها والحركة التبعية قائمة بحركة متبوعها، وبناء على هذا، حكم المصنّف بعدم الحركة في بعض المقولات كـ«المضاف»، و«المتى».

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٨، الهامش٣.

(٢) هي: الكم، والكيف، والأين، والوضع، والجوهر.

ثالثاً ـ فصل الطباطبائي بين الحركة المستقلة والحركة التبعية؛ لذلك رفض الحركة المستقلة في المقولات، واعتقد الحركة في المقولات تابعة لحركة متبوعها أي الحركة الجوهرية، وقائمة بها.

النتيجة: تجري الحركة في المقولات المضاف، والمتى، والجدة، وأن يفعل، وأن ينفعل، وسائر المقولات العشر أي: الكم، والكيف، والأين، والوضع، والجوهر.

المبحث الثالث

تحقيق وقوع الحركة في كلّ واحدة من هذه المقولات الخمس

١ـ خلاصة مقالة[1] الشيرازي:

تبعاً للمباحث التي ذكرها الشيرازي في هذا الباب في وقوع الحركة في المقولات، ونظرته لما ورد في كتاب «گشتى در حركت»[2] باللغة الفارسية، وكذلك شرح المحقّق الطوسي على إشارات ابن سينا (على الفصل الأول من النمط الأول) طرح المصنّف هذا الفصل، وقام بنقد وتحليل وقوع الحركة في كلّ واحدة من المقولات الّتي أخذتها في الفقرتين التاليتين:

ـ **الفقرة الأولى:**

١ـ «الحركة في الأين»: اعتقد المصنّف أنَّ وجود الحركة في الأين ظاهر ولا يحتاج إلى تحقيق.

٢ـ «الحركة في الوضع»: تقع الحركة في الوضع على نفسها كحركة الجسم المستدير، لكن الجسم الّذي لا يحيط به مكان إذا استدار على نفسه، تكون حركته في الوضع، لأنَّه لا مكان له عندهم. لكن الجسم الّذي في مكان أو يباين كلّيتُه كلّيةَ مكانهِ،

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٨٠ـ ٩٣.

(٢) جولة في الحركة.

أو يلزم كلّيته كلّية المكان ويباين أجزاؤه أجزاء المكان لهذا اختلفت نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه، وكلّ ما كان هكذا، تبدّل وضعه في مكانه؛ وهذا الجسم تبدّل وضعه بالحركة المستديرة، أمّا هذه الحالة في «الأين» و«الوضع» فغير معلومة عند الناس، بل محل تحقيق فيهما، بالنتيجة كلٌّ منهما يقبل الزيادة والنقص.

٣ـ «الحركة في الكيف»: إنَّ الحركة في الكيف هي اشتداده أو ضعفه، بناء على تعريف الحركة بمعنى نفس خروج الشيء من القوّة إلى الفعل، ونقد المصنّف بعض الآراء في مجال الحركة في الكيف، ثمّ قال: «إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح، فهاهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط، ونقط أخرى تتّحد مع تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعيّنُها المطلق تعيّناتِ تلك النقط المفروضة في الحدود؛ فهكذا في كلّ حركةٍ شيء كالنقطة السيالة مستمرة، وأشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كلّ واحد من الحدود. ففي اشتداد السواد يصحّ أن يقال: من السواد شيء كالأصل مستمرّ، و له وحدة ضعيفة؛ وأشياء كلّ منها يشتمل على السواد الأصل وعلى زيادة، لكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج. ومن هذا يظهر أنَّ السواد من أوّل اشتداده إلى منتهاه له هويّة شخصيّة واحدة تُستكمل في كلّ حين. وقولهم: «إنَّ الاشتداد يخرجه من نوعه إلى نوع آخر منه، وإنَّ له في كلّ حدّ نوعاً آخر» لا ينافي ما ذكرناه: إذ وجود هذه الأنواع وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوّة وبحسب العقل، لا بحسب الخارج؛ إذ بحسب الخارج لا يمكن تحقّق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل[1].

ـ الفقرة الثانية:

تبعاً للفقرة الأُولى، قام المصنّف بشرح البحث وتفصيله في هذه الفقرة، تحت عنوان: تنبيه وتوضيح[2]، ورفض رأي ابن سينا وفخر الدين الرازي في مجال البحث، بعد ذلك عرض رأيه في هذا المجال، وهو:

---

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٨١ـ ٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص٨٣ـ ٨٦.

١ ـ إنَّ قول ابن سينا الّذي ورد في طبيعيّات الشفاء[١] «إلى نفي الاشتداد الجوهري»، وقول فخر الدين الرازي في المباحث المشرقيّة[٢] «إلى نفي الحركة الجوهرية» أي: «لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعّف وازدياد وتنقص». تحكّم ومغالطة. وهذه المغالطة نشأت:

أ ـ من الخلط بين الماهيّة والوجود، وفي هذه الحالة الاشتباه في أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل.

ب ـ وقوله «إمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد»؛ فإن كان مراده ببقائه وجوده بالشخص، فعلى رأينا أنّه باق؛ لأنَّ الوجود المتصل التدريجيّ الواحد أمر واحد زمانيّ، كما الاشتداد كمالية في ذلك الوجود، لكن التضعّف بخلافها.ـ

ج ـ ولو كان مراده المعنى النوعي الّذي كان منتزعاً من وجوده، لا يبقى بتلك الصفة، كذلك لا يلزم منه حدوث جوهر آخر، في هذه الحالة حدوث صفة أُخرى ذاتية له بالقوّة القريبة من الفعل، بسبب كمال أو نقص الوجودين، وفي هذا فصّل البحث[٣].

د ـ اعتقد أنَّ دعوى الفرق بين حصول الاشتداد في مقولتي «الكم والكيف» ومقولة «الجوهر»؛ على أنَّ الفرق بين حصول الاشتداد في «الكم والكيف» و«الجوهر» مستحيل وتحكّم محض بسبب عدم أيّ حجّة لإثباته؛ لأنَّ الأصل عندنا في كلّ شيء هو وجود الشيء، لكن الماهيّة تبع الوجود، كذلك موضوع كلّ حركة يكون باقياً بوجوده، وتشخّصه، ولو فرضنا في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون مادّة تتشخّص بوجود صورة الشيء وكيفيّة الشيء وكميّة الشيء، في هذه الحالة يجوز التبدّل في خصوصيّات كلّ منها، وهذا باطل.

---

(١) الشفاء (الطبيعيّات)، ج١، ص٤٣ـ٤٨.

(٢) الرازي، فخر الدين محمّد: المباحث المشرقية، ص٥٨٨.

(٣) قوله: «فلا محالة تتبدّل عليه صفات ذاتيّة جوهريّة، ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل، بل هناك وجود واحد شخصيّ متّصل له حدود غير متناهية بالقوّة بحسب آنات مفروضة في زمانه، ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوّة والمعنى لا بالفعل والوجود. ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفيّ المسمّى ب ـ«الاستحالة» والكمّي المسمّى ب ـ«النموّ» وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمّى بالتكوّن في كون كلّ منها استكمالاً تدريجيّاً وحركة كماليّة في نحو وجود الشيء، سواء كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً أو جوهراً». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٨٦).

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«هذا صريح منه؛ في أنّه لا يرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك، ولازمه المنع من وقوع الحركة من الشدّة إلى الضعف، وكذا الحركة من مشابه إلى مشابه، أي مع التساوي بين الاجزاء من حيث الشدّة والضّعف»(١).

ـ الفقرة الثانية:

١ـ «ما قدّمه؛ من الجواب عن الشبهة بكون الحركة شخصاً واحداً ذا اتّصال وحداني، وأنَّ حدودها بما لها من التغاير النوعي في ماهيتها بالقوَّة لا بالفعل كان يغني عن الالتزام بموضوع ثابت في الحركة، إذ لولا الوحدة الاتصالية في الحركة لم ينفع بقاء الموضوع في وحدة الحركة، كما لا يوجب وحدة الموضوع وحدة اعتراضه المتفرقة المختلفة نوعاً في غير موارد الحركة، إنَّما يجب بقاء الموضوع في الحركات العرضية من الكيفية والكميّة والوضعية والأينية لأنَّها أعراض وجودها للموضوع وتشخّصها به، لا معنى لتشخّص عرض واحد شخصي بموضوعات كثيرة سواء كان ذلك العرض ثابتاً أو سيّالاً.

وأمّا الجوهر فحيث كان وجوده لنفسه فليس يحتاج في وحدته وشخصيته إلى أزيد من وجود نفسه الّذي هو عين شخصيته، فالجوهر المادّي بما له من الحركة الجوهرية هو حركة ومتحرّك معاً، لأنَّ نفسه هي حركة ثابتة لنفسه الّتي هي جوهر، ولا نعني بالمتحرّك إلاَّ ما ثبت له الحركة، وهذا على حدّ ما نقل عن بهمنيار: «إنَّ الحرارة لو كانت جوهراً لكانت حارّاً وحرارة معاً». فالحقّ أنَّ الحركة إن احتاجت إلى موضوع ثابت فإنَّما تحتاج إليه في الحركات العرضية. وأمّا الحركة الجوهرية فلا، بل الحقّ الّذي لا محيص عنه ـ بالنظر إلى ما نبهناك به من أنَّ قاطبة المقولات العرضية متحرّكة بتبع الحركة الجوهريّة ـ هو أن يقال إنَّ الحركات العرضية تحتاج في وحدتها وشخصيّتها إلى موضوع جوهري ذي وحدة وشخصية مسانخة لوحدتها وشخصيتها السيّالة»(٢).

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٨١، الهامش١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٨٧، الهامش١.

٢ـ «هذا ما ذكروه في علّة الهيولى الفاعلية بالبناء على نظرية الكون والفساد، وأمّا بناءً على القول بالحركة الجوهريّة؛ فالصور المتواردة على الهيولى غير منفصلة بعضها عن بعض، بل هي جميعاً متصلٌ واحد حافظٌ لفعلية الهيولى. وهذه الصورة وتلك الصورة حدودٌ عقليّة، لهذا الوجود السيّال المتصل بما يحتمل عند العقل من الانقسام، كما أنَّ هذا المكان وذلك المكان حدود مختلفة في الحركة الأينية، وهي أجزاء بالقوَّة في الحركة المتصلة الواحدة، وسيجيء تمام الكلام في مباحث المادّة، والصورة إن شاء اللّه»[1].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

اعتبر الطباطبائي أنَّ تحقيق الشيرازي في وقوع الحركة في مقولتي الأين والكيف، يبيّن أنَّه يرى معنى التشكيك في كلّ واحدة من أقسام الحركة، لكن لازمه:

أولاً ـ المنع من وقوع الحركة من الشدّة إلى الضعف.

ثانياً ـ المنع من الحركة من مشابه إلى مشابه، يعني منع التساوق بين أجزاء الجسم أو الشيء من ناحية الشدّة والضعف.

ـ الفقرة الثانية:

تبعاً للفقرة الأُولى قام الطباطبائي بتحليل جواب الشيرازي عن شبهة ابن سينا فقال: «فيه تحكّم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهيّة والوجود، والاشتباه في أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل. فإنَّ قولهم: «إمّا أن يبقى نوعُه في وسط الاشتداد» إن أريد ببقائه وجودَه بالشخص، فنختار أنَّه باقٍ على الوجه الّذي مرَّ؛ لأنَّ الوجود المتّصل التدريجيّ الواحد أمر واحد زمانيّ، والاشتداد كماليّةٌ في ذلك الوجود، والتضعّف بخلافها. وإن أريد به أنَّ المعنى النوعي الّذي قد كان منتزعاً من وجوده أولاً قد بقي وجوده الخاصّ به عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة الّتي له في ذاته،

(١) المصدر السابق.

فنختار أنّه غير باقٍ بتلك الصفة، (...) فإنَّ الأصل في كلّ شيء وجوده، والماهيّة تبع له»[١].

أيّد بعض مواقف المصنّف ونقد أُخرى وقدّم رأيه، وهو:

أولاً ـ ١ــ «بكون الحركة شخصاً واحداً ذا اتّصال وحداني، وأنَّ حدودها بما لها من التغاير النوعي في ماهيتها بالقوّة لا بالفعل كان يغني عن الالتزام بموضوع ثابت في الحركة، إذ لولا الوحدة الاتصالية في الحركة لم ينفع بقاء الموضوع في وحدة الحركة، كما لا يوجب وحدة الموضوع وحدة اعتراضه المتفرقة المختلفة نوعاً في غير موارد الحركة، إنَّما يجب بقاء الموضوع في الحركات العرضية من الكيفية والكميّة والوضعية والاينية لأنَّها أعراضٌ وجودُها للموضوع وتشخّصها به، لا معنى لتشخّص عرض واحد شخصي بموضوعات كثيرة سواء كان ذلك العرض ثابتاً أو سيّالاً»[٢].

٢ـ كما استند في تحليله إلى قول بهمنيار: «إنَّ الحرارة لو كانت جوهراً لكانت حاراً وحرارة معاً»[٣]. واعتقد حينما كان وجود الجوهر لنفسه، في هذه الحالة لا يحتاج في وحدته وشخصيّته إلى أكثر من وجود نفسه الّذي هو عين شخصيّته، لذلك الجوهر بواسطة الحركة الجوهرية هو حركة ومتحرك معاً. والدليل على ذلك، أنَّ نفس الجوهر هي حركة ثابتة لنفسه الّتي هي جوهر، وليس بمعنى الّتي هي متحرّك بما ثبت له الحركة.

واستنتج أنَّه: لو فرضنا حاجة الحركة إلى موضوع ثابت فهي تحتاج إليه في الحركات العرضية، لكن لا تحتاج الحركة الجوهريّة إلى موضوع ثابت؛ لذلك:

أ ـ الحقّ أنَّ المقولات العرضيّة قاطبةً متحركة بتبع الحركة الجوهريّة.

ب ـ إنَّ الحركات العرضيّة تحتاج في وحدتها وشخصيّتها إلى موضوع جوهري ذي وحدة، وشخصيّة مسانخة لوحدتها وشخصيّتها السيّالة.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٨٦ـ ٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص٨٧، الهامش١.

(٣) المصدر السابق.

ثانياً ـ ناقش قول المصنّف عندما قال: «إلاّ أنّه يكفي في تشخّص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادّة تتشخّص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمّية ما، فيجوز له التبّدل في خصوصيّات كلّ منها»[1]. على أنَّ ذلك القول شاهد على علّة الهيولى الفاعليّة بالبناء على نظريّة الكون والفساد، لكن لو بنينا هذا البحث على الحركة الجوهريّة في هذه الحالة تكون الصور المتواردة على الهيولى غير منفصلة بعضها عن بعض، بل جميعها متصل واحد وحافظ لفعليّة الهيولى، يعني هذه الصورة، وتلك الصورة فيها حدود عقلية لهذا الوجود السيّال المتّصل بالنحو الّذي يُحتمل عند العقل من الانقسام.

كما أنَّ هذا المكان وذلك المكان عبارة عن حدود مختلفة في الحركة الأينية، وهي أجزاء بالقوّة في الحركة المتّصلة الواحدة.

٤ـ استدراك:

هناك مناقشة حول الحركة في مقولة الأين، والوضع، والكيف، والكم، والجوهر عند الشيرازي والفلاسفة القدماء والطباطبائي، حيث أتى المصنّف بأدلة على وقوع الحركة في كل واحدة منها على حدة، وبعد ذلك قام الطباطبائي بالنقد والتحليل لآراء المصنّف. لذلك نناقش وقوع هذه المقولات على النحو الآتي:

الأول: الحركة في مقولة الأين هي حركة مكانية من مبدأ الحركة إلى مقصدها نظير حركة الطالب من البيت إلى الجامعة، وحركة الأرض حول نفسها وحول الشمس، وحركة القمر الاصطناعي من الكرة الأرضية إلى القمر وهكذا. وهذا النوع من الحركة مكاني، ويجري في محلها مكان الأجسام، لهذا الأين مسافة لها. بعبارة أخرى مقولة الأين هي التي تقع فيها الحركة.

الثاني: مقولة الوضع، هي الهيأة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعضها الآخر، بعد ذلك نسبة الكل إلى الخارج، كأعضاء جسم الإنسان في حالة الجلوس ونسبة بعض أجزاء الجسم إلى بعضها الآخر، مثلاً الأيدي إلى الرأس أو الرجلين

---

(١) المصدر السابق، ص٨٧.

إلى الرأس، ونسبة مجموع أعضاء الجسم إلى الخارج، وهذا يكون وضعاً، وحركة وضعية. ولذا قسم الوضع إلى قسمين، تمام المقولة، وجزء المقولة، كذلك قسم جزء المقولة إلى قسمين، أحدهما هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها بعضها الآخر، والآخر هو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء إلى الخارج الّذي هو الأين.

الثالث: الحركة في مقولة الكيف سواء كانت بمعنى الفعلية نظير الحرارة والبرودة، أو الكيف الانفعالية كاليبوسة، أو الكيف النفسانية كحب شخص لآخر فهي واضحة؛ لأنَّ الكيفيات الملموسة إما فعليّة و/ أو انفعاليّة، وغير الملموسة تجري فيها الحركة، وهو بتبعية الحركة الجوهرية حينئذ.

وقد اعتبر الشيرازي فيـ تحليله حول مقولة الأين والوضع والكيف، أنَّ الاشتداد والاستكمال غير ظاهر عند الناس، ولكن الحركة في الكيف هي اشتداده أو تضعّفه بنحو ظاهر، حينما قال: «أمّا الأين، فوجود الحركة فيه ظاهر، وكذا الوضع، فإنَّ فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه: أمّا الجسم الّذي لا يحيط به مكانـ كالجرم الأقصى الّذي لا يحتفّ به خلاء ولا ملأـ إذا استدار على نفسه، تكون حركته لا محالة في الوضع، إذ لا مكان له عندهم. وأمّا الّذي في مكان، فإمّا أن يباين كلّيتُه كلّيةَ مكانه، أو يلزم كلّيتُه كلّية المكان ويباين أجزاؤه أجزاء المكان فقد اختلفت نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه، وكلّ ما كان كذلك فقد تبدّل وضعه في مكانه؛ فهذا الجسم تبدّل وضعه بحركته المستديرة، لكنّ المقولة الّتي فيها الحركة لا بدّ أن تقبل الاشتداد والاستكمال؛ وهذا في الأين والوضع غير ظاهر عند الناس، وذلك متحقّق فيهما، فإنَّ كلاً منهما يقبل التزيّد والتنقّص. وأمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعّفه»[1].

ونقول: لن تقع حركة المقولات العشر على سبيل الشدة إلى الضعف، والمشابه إلى المشابه؛ بل تقع فيها الحركة من دون الشدّة والضعف والتشابه؛ لأنّها مستلزمة لإيجاد الاختلاف بين أجزاء كل واحدة من المقولات في حالة الحركة وهو محال. لذلك فإنَّ رأي الشيرازي لا يمكن الاعتماد عليه أو تأييده، كما صرّح الطباطبائي به،

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٨٠ـ ٨١.

عندما قال: «هذا صريح منه؛ في أنّه لا يرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك، ولازمه المنع من وقوع الحركة من الشدّة إلى الضعيف، وكذا الحركة من مشابه إلى مشابه، أي مع التساوي بين الاجزاء من حيث الشدّة والضّعف»[١].

الرابع: الحركة في الكم وهي حركة في الطول والعرض والعمق والعدد، نظير الحركة في الطفل كان طوله خمسين سنتيمتراً، ثمّ أصبح مائة سنتيمتراً، ووزنه من عشرين كيلو غراماً وبعد فترة أصبح ستين كيلو غراماً، وعرض جسده تغيّر من ثلاثين سنتيمتراً إلى ثمانين سنتيمتراً مثلاً، وهذه الحركة تجري في النباتات والحيوانات غير الناطقة بل في كل الأشياء المادية، وكل ذلك على نحو نسبي ومنتظم وتدريجي. وهذا أمر قطعي لا شك فيه.

في هذا المضمار اعترف المصنّف بالحركة في مقولة الكم، وفي الوقت نفسه جوّز الشدة والضعف في مقولة الكمـ وفي غيرها، وقوله، بأنّه: «لمّا علمت أنَّ الوجود الواحد قد يكون له شؤون و أطوار ذاتية وله كماليّة وتنقّص، والقائلون بالاشتداد الكيفيّ والازدياد الكميّ ومقابليهما قائلون بأنَّ الحركة الواحدة أمر شخصيّ في مسافة شخصيّة لموضوع شخصيًّ، واستدلّوا عليه بأنَّ الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصيّ وقابل شخصيّ بين مبدأ ومنتهى معيّنين ليس كوناً مبهماً نوعيّاً، بل حالة شخصيّة تتعيّن بفاعلها وقابلها وسائر ما يكتنفها، وكذا المرسوم منه يكون واحداً متّصلاً لا جزء له بوصف الجزئيّة، وإنّما له أجزاء وحدود بالقوّة؛ فنقول: إذا جاز ذلك في الكمّ والكيف وأنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوّة مع كون الوجود المتجدّد أمراً شخصيّاً من باب الكمّ أو الكيف»[٢]. القول بالشدة والضف في الكم مرفوض أيضاً كما رفض في الأين، الوضع، والكيف.

الخامس: الحركة الجوهرية، وهي الحركة لا في الموضوع؛ لأنَّ الحركة مفهوم من المفاهيم الماهوية، وليست من المعقولات الأولية فلا تحتاج إلى الموضوع لينتزع منه، حتّى القدماء يقولون ليس لديها الموضوع وينكرون الحركة فيها، بل هي من

(١) المصدر السابق، ص٨١، الهامش١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص ٨٧.

المعقولات الثانوية الفلسفية. لذلك يمكن أن يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم هو نفس الوجود الجوهري السّيال المتحرِّك، وبناء على هذا الاستدلال من الممكن أن يكون منشأ انتزاع العرض هو نفس المعروض. لهذا أثبتت الحركة في الجوهر، وتجري الحركة في الجوهر حينئذ.

حيث أجاب المصنّف على مغالطة ابن سينا وسائر الفلاسفة القدماء[1] الذين نفوا الحركة الجوهرية، واعتبر أنَّ الحركة تجري في مقولة الجوهر مع الشدّة والضعف، والازدياد والتنقّص، حينما قال:

«فأقول: فيها مغالطة نشأت من الخلط بين الماهيّة والوجود، والاشتباه في أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل. فإنَّ قولهم: «إمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد» إن أريد ببقائه وجودَه بالشخص، فنختار أنّه باق على الوجه الّذي مرَّ؛ لأنَّ الوجود المتّصل التدريجيّ الواحد أمر واحد زمانيّ، والاشتداد كماليّة في ذلك الوجود، والتضعّف بخلافها. وإن أريد به أنَّ المعنى النوعي الّذي قد كان منتزعاً من وجوده أولاً قد بقي وجوده الخاصّ به عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة الّتي له في ذاته، فنختار أنّه غير باق بتلك الصفة، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر ـ أي وجوده ـ، بل حدوث صفة أخرى ذاتيّة له بالقوّة القريبة من الفعل، وذلك لأجل كماليّته أو تنقّصه الوجوديين؛ فلا محالة تتبدّل عليه صفاتٌ ذاتيّة جوهريّة، ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل، بل هناك وجود واحد شخصيّ متّصل له حدود غير متناهية بالقوّة بحسب آنات مفروضة في زمانه، ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوّة والمعنى لا بالفعل والوجود.

ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفيّ المسمّى بـ«الاستحالة» والكمّي المسمّى بـ«النموّ» وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمّى بالتكوّن في كون كلّ منها استكمالاً

---

(١) يقول ابن سينا: «لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعّف وازدياد وتنقّص، فإمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلاً، أو لا يبقى. فإن كان يبقى نوعه، فما تغيّرت صورته الجوهريّة في ذاتها؛ بل إنّما تغيّرت في عارض، فيكون استحالة، لا تكوّناً. وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً فكان الاشتداد قد أحدث جوهراً آخر، وكذا في كلّ آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر، فيكون بين جوهر وجوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل. وهذا محال في الجوهر، وإنّما جاز في السواد والحرارة حيث كان أمراً موجوداً بالفعل ـ أعني الجسم. وأمّا في الجوهر الجسماني، فلا يصحّ هذا، إذ لا يكون هناك أمر بالفعل حتّى يفرض في الجوهر حركة». (ابن سينا، حسين: الشفاء (الطبيعيات) ص٩٨ـ ٩٩).

تدريجياً وحركة كماليّة في نحو وجود الشيء، سواءٌ كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً أو جوهراً. ودعوى الفرق بأنَّ الأولين ممكنان والآخر مستحيل تحكّمٌ محض بلا حجة؛ فإنَّ الأصل في كلّ شيء هو وجودُه، والماهيّة تبع لهـ كما مرَّ مراراً. وموضوع كلّ حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخّصه، إلاّ أنّه يكفي في تشخّص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادّة تُشخّص بوجود صورة ما وكيفيّة ما وكمّية ما، فيجوز له التبدّل في خصوصيّات كلّ منها»[١].

وكلام المصنّف لا يمكن تأييده؛ بسبب وجود الاتصال بين أجزاء الشيء، فالحركة في الجوهر يجب أن يكون الاتصال قائماً فيها؛ وذلك لامتناع الشدة والضعف في الحركة.

كما صرّح الطباطبائي بعدم الشدة والضعف في الحركة الجوهرية، حينما قال: «وأمّا الجوهر فحيث كان وجوده لنفسه فليس يحتاج في وحدته وشخصيته إلى أزيد من وجود نفسه الّذي هو عين شخصيته، فالجوهر المادّي بما له من الحركة الجوهرية هو حركة ومتحرّك معاً، لأنَّ نفسه هي حركة ثابتة لنفسه الّتي هي جوهر، ولا نعني بالمتحرّك إلاّ ما ثبت له الحركة، وهذا على حدّ ما نقل عن بهمنيار: «إنَّ الحرارة لو كانت جوهراً لكانت حارّاً وحرارة معاً». فالحقّ أنَّ الحركة إن احتاجت إلى موضوع ثابت فإنّما تحتاج إليه في الحركات العرضية. وأمّا الحركة الجوهرية فلا، بل الحقّ الّذي لا محيص عنهـ بالنظر إلى ما نبهناك به من أنَّ قاطبة المقولات العرضية متحرّكة بتبع الحركة الجوهريّةـ هو أن يقال إنَّ الحركات العرضية تحتاج في وحدتها وشخصيّتها إلى موضوع جوهري ذي وحدة وشخصية مسانخة لوحدتها وشخصيتها السيّالة»[٢].

النتيجة:

أولاًـ بناء على الشرح التفصيلي المذكور تقع الحركة في مقولة الأين، والوضع، والكيف، والكم، والجوهر.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٨٦ـ ٨٨.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٨٧، الهامش١.

ثانياً ـ لا تقع الشدة والضعف في المقولات الخمس المذكورة، بسبب وجود الاتصال بين أجزاء الشيء المتحرِّك، وإذا فرضت يجب أن تكون أجزاء الشيء منفصلة وفي هذه الحالة لا تقع الحركة في المقولات، وهذا مستحيل.

ثالثاً ـ بناء على الإثبات تقع الحركة في مقولة الجوهر المادّي من جهة، وأن يكون العرض من مراتب وجود الجوهر من جهة أُخرى، وفي هذه الحالة كيف تجوز الحركة في الجوهر ولا تجوز في الأعراض التي تكون في مراتبه الوجودية؟ وهذا مستحيل، لذلك يتصور العقل الحركة في المقولات العشر أي في الجوهر وفي كل مرتبة من مراتبه من الأعراض من دون أيّ شكّ وشبهة.

المبحث الرابع

حكمة مشرقية
(إثبات الحركة الجوهريّة من طريق الحركة اللاّزمة)

١ـ خلاصة مقولة[1] الشيرازي:

تبعاً للمبحث السابق طرح الشيرازي فصلاً تحت عنوان «في حكمة مشرقيّة» ويقصد المصنّف من الحكمة المشرقيّة[2] إثبات الحركة الجوهريّة عن طريق الحركة اللاّزمة، لهذا قام بتحديد الحركة وبعد تحليله قدّم رأيه في ثلاث فقرات، كما يلي:

ـ الفقرة الأولى: يكون الفاعل القريب للحركة ثابتَ الماهيّة ومتجدّدَ الوجود.

١ـ إنَّ الحركة هي متحرِّكية الشيء؛ لأنّها نفس التجدّد والانقضاء، لهذا يجب أن تكون علّته القريبة أمراً غير ثابت للذات، وفي غير هذه الحالة ينعدم أجزاءُ الحركة، وعلى ذلك لا تكون الحركة حركة وتجدّداً، بل تكون سكوناً وقراراً. وبهذا الفاعل المباشر لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات.

٢ـ كلّ شيء كانت الحركة من لوازم وجوده، فله ماهيّة غير الحركة، لأنَّ الحركة لا تنفك عنها وجوداً.

٣ـ كلّ شيء يكون من لوازم وجود الشيء الخارجيّ لا يتخلّل الجعل بينه وبين ذلك اللاّزم بلحاظ نحو وجوده الخارجي.

---

(١) المصدر السابق، ص٦١ـ ٦٤.

(٢) المقصود من حكمة مشرقيّة إشارات مناسبة للمقام معنونة.

النتيجة: يكون وجود الحركة من العوارض التحليليّة لوجود فاعلها القريب؛ لذلك يجب أن يكون الفاعل القريب ثابت الماهيّة ومتجدّد الوجود للحركة.

ـ الفقرة الثانية:

استنتج الشيرازي من الفقرة الأولى أنَّ:

١ـ كلّ جسم بما أنّه وجود متجدّد وسيّال من حيث الهويّة، وثابت بلحاظ الماهيّة، فمع هذا لا ينفك عن الحركة؛ لأنَّ الحركة عبارة عن نفس التجدّد والانقضاء.

٢ـ وبهذا البرهان ثبت حدوث العالم الجسماني، وكلّ الجواهر الجسمانية، وسائر أعراضها، فلكيّة كانت أو عنصرية.

٣ـ كذلك ثبت وجوب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابت الذات؛ لأنَّ المراد من موضوع الحركة أن يكون موضوعها بحسب الماهيّة، إذ موضوع التجدّد موضوع يعرضه التجدّد.

النتيجة: ذلك الموضوع بحسب الذات والماهيّة غير متجدّد.

٤ـ كما اعتبر المصنّف أنَّ موضوع الحركة مركّب من الشيء الّذي يكون بالقوّة، وبالفعل، ولهذا فهو يحتاج إلى مزيد من التفصيل:

أ ـ لو فرضنا أن تكون الموضوعيّة والعروض في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم، فينبغي أن يكون موضوعها مركّباً في الخارج من شيء يكون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمرّاً طوالَ زمان الحركة، ومن أمر يكون بالقوّة متحرّكاً؛ لأنَّ كلّ جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه لكن هو هو بحاله.

ب ـ ولو فرضنا أن يكون العروض من ناحية التحليل العقلي كما في اللوازم، في هذه الحالة القابل والفاعل شيء واحد، كذلك القوّة والفعليّة جهة واحدة، يعني: ما بالقوّة عين ما بالفعل، أيضاً كلّ منهما متضمِّن للآخر، وثبات الحركة عين تجدّدها. بالنتيجة: إنَّه عين تجدّدها الذاتي.

ـ الفقرة الثالثة:

تبعاً للفقرة السابقة قام الشيرازي بتحقيق البحث المذكور على النحو الآتي:

أولاً ـ ١ ـ حينما كانت حقيقة الهيولى هي القوّة والاستعداد لذا يكون للهيولى في كلّ آن صورة أُخرى بالاستعداد، كذا تلزم لكلٍّ صورة هيولى أُخرى بالإيجاب.

٢ـ عندما يكون الفعل مقدّماً على القوّة، وأيضاً تلك الهيولى مستعدّة لصورة أُخرى غير الصورة الّتي توجبها لا بالاستعداد، كذلك يُقال لتقدّم الصورة على المادّة ذاتاً وتأخّر هويّتها الشخصيّة عنها زماناً.

النتيجة: لكّل منهما تجدّد ودوام بالأُخرى وهذا ليس على وجه الدور المستحيل.

كما لأجل تشابه الصور في الجسم البسيط الّذي ظنَّ فيه صورة واحدة مستمرّة لا على أساس التجدّد، لكن ليست كذلك، فهي عبارة عن واحد بالحدّ والمعنى لا بالعدد الشخصي؛ لأنّها متجدّدة متعاقبة في كلّ آن على صفة الاتّصال...إلخ.

٢ـ تعليق الطباطبائي:

ـ الفقرة الأولى:

«البيان كما ترى مبني على كون الحركة القطعية موجودة في الخارج، وإلاّ أمكن منعه مستنداً إلى أنَّ الّذي في الخارج هو الحركة المتوسطيّة وهي لثباتها واستمرارها يمكن أن تتقوّم بأمر ثابت نظيرَ ما ذكروه في ربط الحادث بالقديم»(١).

ـ الفقرة الثانية:

«هذا وما سيجيء من قوله: «أو عنى به موضوع الحركات غير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو» يدلان على أنّه؛ قائل بأنَّ جميع المقولات متحرّكة بحركة الجوهر الموضوع لها، ولازم ذلك كون الحركات غير اللازمة الّتي في المقولات الأربع: الأين والوضع والكم والكيف غير مستند إلى محض طبيعة الجوهر المتحرّك، ولهذه المسألة فروع عجيبة سنوضح لك بعضها كغايات هذه الحركات الأولية اللازمة،

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٦١، الهامش ١.

ومسألة الحركة في الحركة وكون الحركات اللازمة غايةَ الحركات غير اللازمة، وكون جميع الماديات في صراط التجرّد»[١].

- الفقرة الثالثة:

«ولازم ذلك أنَّ هناك وجوداً مستمراً واحداً سيّالاً ينتزع من حدوده المفروضة ماهيات عقلية، كالإنسان والحيوان والنبات ونحو ذلك»[٢].

٣- إبداع الطباطبائي:

- الفقرة الأولى:

نقد الطباطبائي استدلال الشيرازي عندما قال: «إنَّ الحركة لمّا كانت متحركية الشيء لأنّها نفس التجدّد والانقضاء، فيجب أن تكون علّته القريبة أمراً غير ثابت الذات، وإلاَّ لم تنعدم أجزاء الحركة»[٣].

واعتقد أنّه يجب أن تكون الحركة موجودة في الخارج وأن تكون حركة قطعيّة، وإلاَّ أمكن ردّه مستنداً إلى أنَّ الحركة في الخارج هي الحركة التوسطيّة، وفي هذه الحالة تلك الحركة لأجل ثباتها تحتاج إلى أمر ثابت.

- الفقرة الثانية:

رفض الطباطبائي كلام الشيرازي عندما قال: «أو عنى به موضوع الحركات غير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو»[٤]، واعتبر أنَّ هذا الكلام يدّل على:

أولاً- أنَّ المصنّف قائل بأنَّ جميع المقولات متحرّكة بحركة الجوهر الموضوع لها.

ثانياً- أنَّ لازم ذلك، كون الحركات غير اللازمة موجودة في المقولات الأربع: «١- الأين. ٢- الوضع. ٣- الكم. ٤- الكيف». غير مستند إلى محض طبيعة الجوهر المتحرّك.

---

(١) المصدر السابق، ص٦٢، الهامش٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٦٤، الهامش١.

(٣) المصدر السابق، ص٦١.

(٤) المصدر السابق، ص٦٢، الهامش٢.

ثالثاً ـ لهذه المسألة فروع عجيبة، مثلاً: ١ـ غايات هذه الحركات الأولية اللازمة. ٢ـ الحركة في الحركة وكون الحركات اللازمة غاية الحركات غير اللازمة. ٣ـ تكون جميع الماديّات في طريق التجرّد ... إلخ.

ـ **الفقرة الثالثة:**

اعترض الطباطبائي على تحقيق الشيرازي في شأن حقيقة الهيولى الّذي ذكرناه في الفقرة الثالثة من خلاصة مقولته في هذا المبحث، أي: أنَّ لازم ذلك التحقيق واستنتاجه وجود مستمرّ واحد سيّال ينتزع من حدوده المفروضة ماهيّات عقليّة كالإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك في هذا المقام.

٤ـ استدراك:

يوجد تقرير جديد لإثبات الحركة الجوهرية وهو طريق الحركة اللاَّزمة الّذي طرحه الشيرازي للوصول إلى النتائج المطلوبة، وسمّاه «حكمة مشرقية»[1]، متابعاً قام الطباطبائي بإكماله وأخذ منه النتائج الهامة في الفلسفة. بناء على هذا والتركيز على عنوان المبحث نقِّسم الحركة إلى قسمين:

القسم الأول: الحركة اللاَّزمة وهي الحركة الّتي موضوعها غير خارج منها، بل هو نفس الحركة، وقائم بوجود الحركة. ومن دون الحركة يكون معدوماً، ولهذا السبب سمّاها الحركة اللاَّزمة. وهذا النوع من الحركة من المعقولات الثانية الفلسفية إنَّما يتجسّد في مقولة الجوهر لأنَّها سيّالة بذاتها ومتجدّدة. لأنَّ موضوع الحركة الجوهري غير خارج منها، بل هو نفس الحركة الجوهرية وذاتها، فالجوهر متحرِّك بذاته، وهي تكون منشأ كلّ الحركات سواء كانت إرادية أو غير إرادية والقسري في الطبيعة، وهي حركة قطعية خارجية ودائمية وهي مبدأ متجدد من القوّة إلى الفعل على الاطلاق.

القسم الثاني: الحركة غير اللاَّزمة، وهي خارجة من الشيء وتعرض عليه. وموضوع هذه الحركة أمر خارج من الشيء، وهي تعرض على المقولات العرضية. نظير الأين، والكم، والكيف، وهكذا.

---

(١) يبدو أنَّ مراد المصنّف من استعمال العنوان «في حكمة مشرقية» في الحكمة المتعالية تأكيد على أنَّ الحكمة المتعالية هي الفلسفة التي طلعت من مشرق العالم لا من مكان آخر.

إنَّ طرح المصنّف حكمة مشرقية هو أمر جديد في الفلسفة، لكن كلامه في مجال الحركة مبهم لأنَّ المراد من الحركة اللاَّزمة عنده هي الحركة القطعية في الخارج لا الحركة المتوسطيّة، حينما قال: «اعلم أنَّ الحركة لمّا كانت متحركية الشيء لأنَّها نفس التجدّد والانقضاء، فيجب أن تكون علّته القريبة أمراً غير ثابت الذات، وإلاَّ لم تنعدم أجزاء الحركة، فلم تكن الحركة حركة والتجدّد تجدداً، بل سكوناً وقراراً؛ فالفاعل المزاول لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات، وكلّ ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهيّة غير الحركة، لكنّ الحركة لا تنفك عنه وجوداً، وكلّ ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجيّ فلم يتخلّل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي، فيكون وجود الحركة من العوارض التحليليّة لوجود فاعلها القريب؛ فالفاعل القريب للحركة لا بدّ أن يكون ثابت الماهيّة متجدّد الوجود»[١].

بما أنَّ رأي الطباطبائي في هذا المضمار كان رأياً متيناً، وهو: هذا وما سيجيء من قوله: «أو عنى به موضوع الحركات غير اللاَّزمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو» فإنَّهما يدلان على أنَّه قائل بأنَّ جميع المقولات متحرّكة بحركة الجوهر الموضوع لها، ولازمُ ذلك كونُ الحركات غير اللازمة الّتي في المقولات الأربع: الأين والوضع والكم والكيف غير مستند إلى محض طبيعة الجوهر المتحرّك، ولهذه المسألة فروع عجيبة سنوضح لك بعضها كغايات هذه الحركات الأولية اللاَّزمة، ومسألة الحركة في الحركة وكون الحركات اللاَّزمة غاية الحركات غير اللازمة، وكون جميع الماديات في صراط التجرّد»[٢].

النتيجة:

أولاً ـ الحركة اللاَّزمة هي الحركة الّتي موضوعها غير خارج عنها، بل هو نفس الحركة، وقائم بوجود الحركة. ومن دون الحركة تكون معدومة، ولهذا السبب سمّاها الحركة اللاَّزمة. وهذا النوع من الحركة من المعقولات الثانية الفلسفية إنَّما يتجسّد في مقولة الجوهر لأنَّها سيّالة بذاتها ومتجدّدة. لأنَّ موضوع الحركة الجوهرية غير خارج عنها، بل هو نفس الحركة الجوهرية وذاتها، فالجوهر متحرِّك بذاته، وتكون منشأ كلّ

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص٦١.

(٢) المصدر السابق، ص٦٢، الهامش٢.

الحركات سواء كانت إرادية أو غير إرادية والقسري في الطبيعة، وهي حركة قطعية خارجية ودائمية وهي مبدأ متجدد من القوّة إلى الفعل على الإطلاق.

ثانياً ـ الحركة غير اللاّزمة، وهي خارجة من الشيء وتعرض عليه، وموضوع هذه الحركة أمر خارج من الشيء، وهي ماهية من المعقولات الأولية وتعرض على المقولات العرضية. نظير الأين، والكم، والكيف، وسائر المقولات العشر.

ثالثاً ـ لا يطبق رأي الشيرازي الّذي ذكره في الحركة والتجدد في الهيولى: «فللهيولى في كلّ آن صورة أخرى بالاستعداد، ولكلّ صورة هيولى أخرى تلزمها بالإيجاب، لما علمت أنَّ الفعل مقدّم على القوّة وتلك الهيولى أيضاً مستعدّة لصورة أخرى غير الصورة الّتي توجبها لا بالاستعداد، وهكذا؛ لتقدّم الصورة على المادّة ذاتاً وتأخّر هويّتها الشخصيّة عنها زماناً. فلكلّ منهما تجدّد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل»[1]. على جميع أنواع الهيولى كالماهيّات العقلية مثل: الإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك.

رابعاً ـ يريد الشيرازي أن يُثبت الأمور التالية في هذا المبحث، وهي:

أ ـ أنَّ العالَم الجسماني (أي الجوهر الجسماني) وأعراضه حادثة سواء كان فلكياً أو عنصرياً.

ب ـ علة قريب الحركة أو موضوع الحركة (الجوهر) يكون متحرّك الوجود لأنَّ الحركة هي عبارة عن نفس التجدّد والانقضاء، وإذا لم تكن علّة القريب متحركة لا تنعدم الحركة ولا تجدّد أبداً. لذلك تجري الحركة في الجوهر الوجودي لدى كل شيء، لأنَّ الجسم قائم به وحاصل منه، واعتبر أنّه كمال الأول للجسم الطبيعي، بما أنّه موجود بالفعل.

ج ـ كل جسم متجدّد من ناحية الجوهر الوجودي، وسيّال من الناحية الهوية برغم ثبوت ماهيته.

٤ـ يكون للهيولى (أي القوة) في كل آن صورة أُخرى بالاستعداد الّذي يلزم كلّ صورة هيولى أُخرى بالإيجاب.

(١) المصدر السابق، ص ٦٣.

المبحث الخامس

استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر

١ـ خلاصة مقالة(١) الشيرازي:

ذكر الشيرازي برهانين آخَرين على وقوع الحركة في الجوهر في هذا المبحث، البرهان الأول هو قضيّة منطقيّة حول «الطبيعة الموجودة في الجسم» من الناحية الوجودية فيه، وأثبت أنّها لا تفيد شيئاً في الجسم، والثاني: برهان مشرقيّ وهو كلّ جوهر جسماني له نحوٌ من الوجود مستلزمٌ لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه، وفسّر البرهان. وبعد ذلك عرض رأيه، على النحو الآتي:

أولاً ـ القضيّة، والبرهان، والملازمة.

أ ـ إنّ «الطبيعة الموجودة في الجسم»(٢) لا تفيد شيئاً من الأُمور الطبيعيّة فيه لذاتها. ولو كانت تفعل «الطبيعة الموجودة في الجسم» في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم. لهذا، التالي باطل فالمقدّم باطل أيضاً.

ب ـ دليل بطلان التالي: لأنّها قوّة جسمانيّة، وإذا فعلت بدون وساطة الجسم، لم تكن جسمانيّة، بل مجرّدة.

والملازمة هي: أنّ الطبائع والقوى لا تفعل إلاّ بمشاركة المادّة والوضع؛ لأنّ الإيجاد متقوّم بالوجود متأخّر عنه.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ص١٠١ـ١٠٤.

(٢) يعني: الصورة النوعيّة في الجسم.

ج ـ إنَّ وجود المادّة وجود وضعيّ، وتوسّطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسّط وضعها في ذلك.

والحاصل أنَّ جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعيّة والكيفيّات الطبيعيّة، كالحرارة للنار والرطوبة للماء. لذلك لا بّد أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها، ومنها نفس الحركة، وتكون الطبيعة والحركة مَعَيْنِ في الوجود.

النتيجة: الطبيعة يلزم أن تكون أمراً متجدِّداً في ذاتها مثل الحركة، بعبارة أُخرى الحركة هي نفس تجدّدها اللازم؛ كما الكيف الطبيعي يكون حدوث كلّ منهما مع حدوث الطبيعة وبقائها[١].

ثانياً ـ برهان مشرقيّ:

أ ـ إنَّ لكلّ جوهر جسماني نحواً من الوجود الّذي يستلزم عوارض ممتنعة الانفكاك عنه، نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقيّة إلى الأنواع. وتلك العوارض اللازمة هي المسمّاة بالمشخّصات عند الجمهور.

ب ـ إنَّ المشخّصات تعاريف «للتشخّص»، أي «الفصل الحقيقي الاشتقاقي»[٢] بالفصل المنطقي، مثل النامي للنبات والحسّاس للحيوان، والناطق للإنسان؛ الأول تعريف للنفس النباتية، والثاني للنفس الحيوانيّة، والثالث للنفس الناطقة، وتلك النفوس فصول اشتقاقيّة. وهذا الحكم يجري في سائر الفصول في المركّبات الجوهرية، لذلك كلّ منها جوهر بسيط يعّبر عنه بفصل منطقيّ كلّيّ.

وهذه وجودات[٣] خاصّة بسيطة لا ماهيّة لها.

واستنتج المصنّف أنَّ: «كلّ شخص جسمانيّ يتبدّل عليه هذه المشخّصات كلاًّ أو

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٠٢ـ ١٠٣.

(٢) هو الصورة النوعيّة، والفصل هو من جملة الكليّات الخمس: (أ ـ الكلّي الذاتي: ١ـ النوع. ٢ـ الجنس. ٣ـ الفصل. ب ـ الكلّي العرضي: ٤ـ العرض الخاص. ٥ـ العرض العام). وفي تعريف الإنسان نقول: الإنسان حيوان ناطق، لذا الناطق هو فصل الإنسان.

(٣) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣ـ ص١٠٤.

بعضاً ـ كالزمان والكمّ والوضع والأين وغيرها ـ فتبدّلها تابع لتبدّل الوجود المستلزِم إيّاها بل عينه بوجه؛ فإنَّ وجود كلّ طبيعة جسمانيّة يحمل عليه بالذات فإنَّه الجوهر المتّصل المتكمّم الوضعي المتحيّز الزماني لذاته، فتبدّل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدّل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني. وهذا هو الحركة في الجوهر؛ إذ وجود الجوهر جوهر، كما أنَّ وجود العرض عرض»[1].

٢ـ تعليق الطباطبائي:

«هذا البيان إنَّما يتم لو كان هناك حركة من الحركات الاشتداديّة لازمةٌ لنوع من الأنواع الطبيعيّة، وكانت الحركة مع ذلك مقصوداً بالذات الطبيعة المتحرّكة لا بالتبع؛ وكلا التقديرين ممنوعان في الأنواع الطبيعية ولتفصيل الكلام مقام آخر»[2].

٣ـ إبداع الطباطبائي:

علّق الطباطبائي على برهان الشيرازي المذكور تعليقاً جيّداً، وهو:

اعتبر أنَّ كلا برهاني أو تقريري المصنّف اللذين ذكرا في هذا المقام ناقص؛ لأنَّا لو فرضنا هناك حركة من الحركات، يجب أن تكون أولاً ـ حركة اشتداديّة لازمة لنوع من الأنواع الطبيعية. ثانياً ـ تكون الحركة بالذات للأنواع الطبيعية المتحرّكة لا بتبعها.

٤ـ استدراك:

قد ذكرنا في استدراكات سابقة من هذا الفصل على وقوع الحركة الجوهرية، أولاً ـ أنَّ موضوع الحركة الجوهرية هو الحركة نفسها وليس شيئاً غيرها. ثانياً ـ الحركة هي من المعقولات الثانية الفلسفية ولا تحتاج إلى الموضوع.

لذلك فإنَّ الحركة الجوهرية لا موضوع لها، وإذا فرض لها الموضوع فهو نفسه؛ لأنَّ الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، وفي هذه الحالة الحركة والمتحرِّك هما موضوع واحد لا موضوعان. وتحدث هذا المبحث عن فاعل الحركة (أي: طبيعة

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٢، الهامش١.

الموجود في الجسم)، وقوام المقولات العرضية بعوارضها، وأراد الشيرازي أن يثبت وجود الحركة الجوهرية من خلال هذين البرهانين. وبهذه المناسبة نقسِّم الفاعل، ونناقش مقولة المصنّف، فنقول: الفاعل على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الفاعل الإلهي، وهو يعطي الوجود إلى كل شيء وكل علّة سواء كانت التامّة أم الناقصة في العالم.

القسم الثاني: الفاعل الطبيعي وهو بمنزلة العلّة المعدّة فقط.

القسم الثالث: طبيعة المتحرِّك وهو الفاعل القريب والمباشر لكل حركة، سواء كانت حركة نفسانية ـ وهو يكون عن تسخير نفساني ـ أو غير نفسانية نظير حركة طبيعية هي مقتضى الطبيعة، وحركة قسرية هي قهر الطبيعة وقسرها. حيث طرح المصنّف برهاناً اعتبر فيه أنَّ الطبيعة الموجودة في الجسم ليس لديها حظ من الوجود والعلّة والفعل، بل وجودها قائم بالجسم، وفعلها بواسطته لا بذاتها، وهو القسم الثاني للفاعل، وقوله هو: «اعلم أنَّ الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئاً من الأمور الطبيعيّة فيه لذاتها؛ لأنَّها لو كانت تفعل في جسمها، لكان لها فعل من دون وساطة الجسم؛ والتالي باطل فالمقدّم مثله. أمّا بيان بطلان التالي فلأنَّها قوّة جسمانية؛ ولو فعلت من غير وساطة الجسم، لم تكن جسمانيّة، بل مجرّدة. وأمّا بيان حقّية الملازمة فلأنَّ الطبائع والقوى لا تفعل إلاّ بمشاركة المادّة والوضع. وبرهانه أنَّ الإيجاد متقوِّم بالوجود متأخّر عنه؛ إذ الشيء ما لم يوجد لم يُتصوّر كونه موجداً، فكونه موجداً متفرّع على كونه موجوداً؛ فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوّماً بالمادّة، فكذلك نحو إيجاده متقوّم بها»[1]. وهذا كلام صحيح بمعنى أنَّ الطبيعة هي علّة معدّة للحركة في الشيء ولا أكثر منها. ومن الطبيعي العلّة المعدّة لن تكون علّة وجودية. وقد ورد في مقالة الشيرازي في هذا السياق وهو قول متين، حينما قال: «جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيّات الطبيعية ـ كالحرارة للنار والرطوبة للماء ـ من لوازم الطبيعة من غير تخلّل جَعْلٌ وتأثير بينها وبين هذه الأَمور. فلابدّ أن يكون في الوجود

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٠٢.

مبدأ أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها، ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة؛ فيكون الطبيعة والحركة مَعَيْنِ في الوجود»(١).

ويذهب المصنّف في برهانه الثاني في تحليل رأي الجمهور(٢) أي برهان مشرقيّ، إلى أنَّ العوارض الجسمانية علامات للتشخص، والفصول الاشتقاقية وجودات خاصّة بسيطة لا ماهيّة لها، والتشخُّصُ نحوٌ من الوجود؛ لأنَّه متشخّص بذاته، واللوازم منبعثة عنه نظيرَ انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من النار. واستنتج أنَّ: «كلّ شخص جسمانيّ يتبدّل عليه هذه المشخّصات كلاً أو بعضاً ـ كالزمان والكمّ والوضع والأين وغيرها ـ فتبدّلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إيّاها بل عينه بوجه؛ فإنَّ وجود كلّ طبيعة جسمانيّة يحمل عليه بالذات فإنَّه الجوهر المتّصل المتكمّم الوضعي المتحيّز الزماني لذاته، فتبدُّل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدّل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني. وهذا هو الحركة في الجوهر؛ إذ وجود الجوهر جوهر، كما أنَّ وجود العرض عرض»(٣). لذا حاول الشيرازي من خلال هذين البرهانين أن يثبت أمرين أساسيين: الأمر الأول وقوع الحركة الجوهرية من طريق الحركة اللازمة. الأمر الثاني أنَّ الجواهر الطبيعية متوجهة إلى طبائعها الجوهرية، وحركتها الجوهرية إلى علة العلل ووجود المطلق. واستفادةٌ أُخرى أنَّ الفاعل القريب والمباشر لكل حركة سواء كانت المقولات العرضية أو الحركة الجوهرية، تكون الطبيعة المتحرِّكة. والطبيعة الجسمانية هي علّة معدّة لها. بينما اعتبر الطباطبائي عدم تمام مقالة المصنّف إلاَّ بشرط أن تكون الحركة من الحركات الاشتدادية لازمة لنوع من الأنواع الطبيعية، وقوله، هو: «هذا البيان إنَّما يتم لو كان هناك حركة من الحركات الاشتداديّة لازمة لنوع من الأنواع الطبيعيّة، وكانت الحركة مع ذلك

(١) المصدر السابق، ص١٠٢.

(٢) رأي الجمهور هو: «كلّ جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه، نِسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع، وتلك العوارض اللازمة =ـ= هي مسمّاة بـ«المشخِّصات»». (المصدر السابق، ص١٠٣).

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج٣، ص١٠١ـ١٠٤.

مقصودة بالذات للطبيعة المتحرّكة لا بالتبع؛ وكلا التقديرين ممنوعان في الأنواع الطبيعية ولتفصيل الكلام مقام آخر»[١].

النتيجة:

أولاً ـ تقع الحركة الجوهرية من طريق الحركة اللاّزمة، والفاعل القريب والمباشر لكل حركة سواء كانت المقولات العرضية أو الحركة الجوهرية، لكون الطبيعة المتحرِّكة، والطبيعة الجسمانية هي علّة معدّة لها.

ثانياً ـ الطبيعة بما هي علّة معدّة لكل حركة، لا تكون علّة وجودية لها، بل الطبائع الجسمانية، والجواهر الطبيعية متوجهة إلى طبائعها الجسمانية والجوهرية، وحركتها الجوهرية إلى علة العلل ووجود المطلق.

(١) المصدر السابق، ص١٠٢، الهامش١.

الخاتمة

عندما ينتزع الذهن مفاهيم من المصاديق الخارجية أو العقلية، فلا يوجد تساو بين تلك المفاهيم، بل يوجد اختلاف بينها، لأنَّ مصاديقها تختلف، وفي هذه الحالة يحاول الحكيم (أي الفيلسوف) أن يكتشف سبب الاختلاف، وعلى هذا ربَّما يظنّ الفيلسوف أنَّ منشأ الاختلاف يعود إلى المصاديق ثمّ يحكم بأنَّ اختلاف المفاهيم منتزَعٌ من اختلاف المصاديق، وبناءً عليه تنقسم تلك المفاهيم إلى ثلاثة أقسام أو إلى أربعة أو أكثر. لكن عندما فكّرنا بأسلوب منطقي وفلسفي، ومن أبعاد مختلفة للمسألة، وصلنا إلى نتيجة مفادها أنَّ سبب الكثرة والاختلاف يرتبط بظهور ذوات المفاهيم في الذهن. وعلى ذلك نقول: إنَّ ذوات المفاهيم ذوات مراتب. وبهذا ترتفع الإشكالات المفروضة.

أولاً ـ شعر المصنّف بعدم استطاعة الحكماء السابقين تبيين العلم الإلهي والأمور العامة، وموضوعات سائر العلوم ومنها الأعراض الذاتية كما تستحقها؛ ولهذا السبب طرح فصلاً مستقلاً، وعنوان غشاوة وهمية وإزالة عقلية. كذلك استعمل لفظ التحيّر والاضطراب في تفاسيرهم الفلسفية. حيث يقول حسن حسن زاده الآملي في هذ السياق: «كان الحريّ أن يجعل عنواناً من فصل ونحوه، كما فعل في شواهد الربوبية حيث قال: شبهة وحلّ، ومثل هذا التحيّر والاشتباه وقع لهم في موضوعات سائر العلوم... إلخ».

ثانياً ـ لمسنا في هذا المبحث استحكام استدلالات الطباطبائي واعتماده على قياس البرهان المنطقي في تبيين الأعراض الذاتية، بما أنَّه أقوى وأدق من سائر الأقيسة كالمغالطة، والجدل، والخطابة، والشعر؛ لأنَّ مقدماته مؤلفة من يقينيات، ومن الطبيعي أن تكون نتائجه يقينية. وقيل في تعريف البرهان: «قياس مؤلّف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً». فإنَّ البرهان يقيني واجب القبول مادّة وصورة، وغايته أن ينتج اليقين واجب القبول، أي اليقين بالمعنى الأخص.

عرض الطباطبائي آراءه الفلسفية مبنية على الاستدلال العقلي المحض، ومن دون استناد إلى النقلي والعرفاني، والتاريخي. على سبيل المثال: استدلاله حيث رفض التشكيك في مفهوم الوجود إلاَّ بالعرض؛ فاعتبر أنَّ التشكيك حقيقة موجودة في مصاديق الوجود. لهذا حينما رأينا أفراد وجود الإنسان مثلاً: زيد طويل، وعمرو قصير، وبكر نحيف، أو رأينا الإنسان والشجر، والحجر، والجبل، والبحر، وغير ذلك؛ تبيّن لنا اختلاف بين كل فرد من أفراد الخارجية المذكورة (أي بين كل مصداق من المصاديق المذكورة) لا في مفهوم وجودها. حيث يختلف وجود الإنسان عن وجود الحجر، ووجود الحجر عن وجود الجبل، وهكذا ـ

وبعد ما دقّقنا في مقولة المصنّف والتعليقة الأخيرة للطباطبائي رأينا أنَّ:

أولاً ـ حقيقة الوجود ليست الوجود لا بشرط، لأنَّ حقيقة الوجود لا بشرط تشمل كل مراتب الوجود. ولا يختصّ بأعلى درجة الوجود؛ مثلاً: الوجود المادّي والمعنوي، والشجر والحجر، والممكن والواجب، ونظيرها. ولا تشمل بشرط لا، لأنَّها إحدى المراتب. كما ليس لها حدّ، ولانتفاء الحدّ عنها على نحو موجبة معدولة المحمول، ولا على نحو سالبة محصلة (سالبة معدولة). والنتيجة: حقيقة الوجود هي نفس الحقيقة الصرف والبحتة.

في هذا السياق (أي في تخصص الوجود) يقول ملّا هادي السبزواري: «الترديد على سبيل منع الخلو كما لا يخفى أو بناء على أنَّ العقول لا ماهية لها وكذا الترديد الأول ولذا جعل القسمة ثانياً ثنائية فإنَّ ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في المراتب الطولية من الوجود فالتخصّص فيها تخصّص الحقيقة».

فلو فرضنا الترديد على سبيل مانعة الخلو حيث هي ما حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما كذباً لا صدقاً، بمعنى أنَّه لا يمكن ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما في الإيجاب، ويمكن ارتفاعهما ولا يمكن اجتماعهما في السلب. مثال الإيجاب: الجسم إمّا أن يكون غير أبيض أو غير أسود. مثال السلب: ليس إمّا أن يكون الجسم أبيض وإمّا أن يكون أسود. فهذا ينطبق على (الوجود إمّا أن يكون علّةً أو معلولاً) بمعنى الوجود المشكّك غير الوجود المطلق؛ لأنَّه ليس علّة ومعلولاً معاً، وليس غير علّة

وغير معلول، فالوجود المطلق علّة كل العلل الطولية تحته، وهو قائم بنفسه. حيث مانعة الخلو بهذا المعنى تنطبق على مثال الجسم والوجود غير المطلق. كذلك تنطبق على مانعة الخلو الموجبة في جواب من يتوّهم إمكان أن يخلو الواقع من الطرفين، كمن يتوهم أنَّه يمكن أن يخلو الشيء من أن يكون علّة ومعلولاً وفي هذا المثال: كلّ شيء لا يخلو إمّا أن يكون علّة أو معلولاً وفي النتيجة: نقول: القضية الشرطية المنفصلة من قسم مانعة الخلو لا تنطبق على حقيقة الوجود المطلقة، بل تنطبق على مراتب الوجود الطولية المشككة.

ثانياً- نظرنا بدقّة في مناقشة المصنّف والطباطبائي، ووجدنا أنَّ مفهوم الوجود انتزاعي، كما أنَّ مفهوم الشيء انتزاعي، لكن ثمة اختلاف بينهما وهو أنَّ مصاديق الوجود حقائِق مجهولة الكُنه غير بيّنة ولا ينتقل إلى الذهن إلاَّ شرح الاسم، وأمّا مصاديق الشيء فيمكن أن تكون من الماهيات، ولها معان معلومة، والأسامي والخواص، ويحصل إدراكها، مثلاً: مفهوم الإنسان والفرس والشجر والحجر وغيرها الذهني، يتّحد مع وجود الإنسان والفرس والشجر والحجر الخارجي، وأمّا مفهوم الوجود فمنعزل عن الخارج، وممحّض للوجود في الذهن. وبهذا نشأ الإشكال فيه، يعني: لا يمكن انتقال الوجود الخارجي إلى الذهن ولا مفهوم الوجود إلى الخارج أيضاً، بل ينطبق مفهوم الوجود الذهني على مصداق الوجود الخارجي.

ودافع الطباطبائي عن آراء المشّائين، ونقد آراء الإشراقيين والشيرازي. وعندما دقّقنا في مناقشات المشّائين والإشراقيين والشيرازي ورأي الطباطبائي، وجدنا أنَّ بحث التشكيك ورد في كتاب المنطق أولاً، ثمّ في الفلسفة ثانية. حيث قُسّم المفهوم إلى قسمين:

١ـ الكلّي. ٢ـ الجزئي. والكّلي إمّا متواطئ وإمّا مشكّك، واستعملت كلمة التشكيك في المنطق وفي الفلسفة؛ لكن تعريف كليهما حول التشكيك متفاوت.

ومن خلال مطالعتنا وتركيزنا مراراً حول آراء الشيرازي وتعليقات الطباطبائي في النشاطات العلمية والعقلية السابقة، وفي «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة وجدنا من الضروري القيام بتبيين قاعدة عمليات الإحساس والإدراك»؛ حيث

لا بدّ للإنسان أن ينطلق من عمليات التحسس الخارجية لتؤدي إلى الإدراك الحسي أولاً، وإلى الإدراك العقلي ثانياً. وهذه العمليات هي منشأ ومقدمة لأي وصول إلى الإحساس، والإدراك، والإبداع، والتصميم، والتحليل، والاستنباط التي تحتاجها العلوم المختلفة ومنها الفلسفة وفي هذه القاعدة.

وقد لاحظنا أيضاً في تعليق الطباطبائي الأمور الآتية:

أولاً ـ استخدم الطباطبائي المنهج المنطقي في النقد والتحليل بأكمله.

ثانياً ـ قام الطباطبائي بتقسيم اعتباريّات، «الثابت أو أصيل»، و«المقطعي أو موضعي»؛ وبهذا فصل ما بين اعتباريات معرفة الكون، والمسائل الاجتماعيّة.

ثالثاًـ فتح باباً جديداً في الدراسة والتحقيق في مجال معرفة الكون، والمسائل الاجتماعيّة.

وقد نظرنا في المناقشة بين الشيرازي والطباطبائي في بيان وحدانية مفهوم لفظ العدم في إطار هذا المبحث، ومن الممكن تقديم الأمور التالية:

أولاًـ مفهوم العدم واحدٌ؛ ولا توجد الكثرة الحقيقية في العدم. واستناد الكثرة إلى العدم عند بعض الفلاسفة، بسبب انتسابه إلى أُمور وجوديّة، وهو على سبيل المجاز فقط.

كذلك لا فرق بين الأعدام من الناحية العدمية، كما ورد في شرح المنظومة، وهو:

لا ميز في الأعدام من حيث العدم وهو أي الميز لها أي للأعدام إذا بوهم أي في وهم ترتسم تلك الأعدام. وارتسامها في الوهم باعتبار الإضافة إلى الملكات فيتصور ملكات متمايزة ووجودات متخالفة ويضيف إليها مفهوم العدم فيحصل عنده أعدام متمايزة في الأحكام. وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم وإلاّ لكان في كل شيء أعدام غير متناهية.

ثانياً ـ ليس للعدم التحصّل مطلقاً؛ لأجل عدم وجود الوحدة الواقعيّة الخارجيّة والذهنيّة فيه، ولا شيء في المقام المفروض، والتقدير أيضاً. إلاّ أن يكتسب بعض الأحكام الوجوديّة؛ بعد أن يضاف إلى الأُمور الوجوديّة؛ لأنَّ الكثرة والامتياز مفروضة بأربع صور:

أ ـ الامتياز بتمام الذات. ب ـ الامتياز بجزء الذات. ج ـ الامتياز بعوارض خارج الذات. د ـ الامتياز بالشدّة والضعف، وبالكمال والنقص.

ثالثاً ـ العدم يفيد في معرفة حقائق الأمور، لأنّنا نحتاج إلى القضايا السلبية في القضايا اليقينية.

رابعاً ـ مفهوم العدم إذ يكون حملاً ذاتياً أوليّاً هو عدم، لكن بالحمل الشائع الصناعي هو موجود.

خامساً ـ مفهوم الوجود ومفهوم العدم كلاهما من إطلاق وتقييد قسم.

وحينما فكّرنا بأنشطة العقل، وسَريانها في العلوم المختلفة، رأينا أنَّ آثارها هامّة في رحاب حياة الموجودات؛ بما أنَّ العقل نعمة كبيرة من نعم اللّه تبارك وتعالى، وذكرنا هذا القسم من الآية الكريمة: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾، المؤمنون: ١٤. كما جاءت هذه الآية بعد ثلاث عشرة آية قبلها، في مجال بعض صفات المؤمن، ومراحل خلقته. فهي آية وحيدة في القرآن الكريم، أي قال اللّه تبارك وتعالى التبريك لنفسه بهذا المعنى.

ربّما كان سبب نزولها «أي سبب نزول تلك الآية» تمايز الإنسان عن سائر الموجودات؛ حيث أعطى اللّه جلّ جلاله الإنسان العقل، وهو أعلى درجة من الشعور عند الإنسان لهذا جعله في المرتبة العالية في العالم. وبناء عليه من الممكن أن نقول:

أولاً ـ طرح المصنّف فيما يتعلق بعروض العدم لنفسه في هذا المبحث مقبول بما أنّه ليس بكامل.

ثانياً ـ طبقاً لنهج الطباطبائي فيما ذكره في الفقرة الثانية من المبحث الأول من هذا الفصل، ونظراً إلى «قاعدة عمليات الإحساس والإدراك» الّتي طرحها الباحث آنفاً تبين:

أنَّ العقل يستطيع أن يعرض العدم لنفسه؛ أي أن يفرض العدم ويعطيه أحكام الماهيات، كما يفرض الوجود ويعطيه أحكام الماهيات. كذلك يعرض العقل أو الذهن العدم على العدم، كما يعرض الوجود على الوجود.

وحينما لاحظنا مناقشة الشيرازي والطباطبائي حول موضوع البحث (إنَّ العدم

ليس رابطياً) أو كيفية حمل المحمول على الموضوع والنسبة الحكمية وجدنا أسبابه على النحو الآتي:

أولاً ـ عندما يشتغل الذهن بالمقارنة بين الموضوع والمحمول، يجد الفيلسوف أنَّ النسبة الحكميّة ليست مقوّمة القضيّة، بل من لوازمها. والنسبة الحكميّة لهذا المعنى ترتبط بالتصديق؛ لذلك، تكون النسبة الحكميّة في إطار القضيّة.

ثانياً ـ بسبب وجود إبهام، وعدم وضوح بين الموضوع والمحمول، يضع الذهن الموضوع جنب المحمول؛ ويحاول المقارنة بينهما مراراً، حتّى يحكم بإثباتهما أو نفيهما. من هنا يبدو أنَّ القضيّة المركّبة والبسيطة تفيدان النسبة الحكميّة، لأجل بداهتهما أو بُعد نظريتهما فقط.

ثالثاً ـ يعتبر السلب والنفي في القضايا بمعنى نفي الحمل عنها. وعلى هذا سمّيت القضايا السلبية حمليّة، بسبب تشابهها بالقضايا الموجبة.

رابعاً ـ العدم له صورة ذهنية. وبهذا هو موجود؛ و يدركه العقل، بسبب وجود الصورة الذهنية، لكن، لو نعقل بالدّقة، ندرك أو نفهم أنَّ مفهوم العدم ليس أيّ شيءٍ واقعي، بل هذه الخصوصيّة هي عدم الوجود الّذي هو موجود في كلّ القضايا السالبة. ومعنى ذلك ليس في القضايا السالبة شيء إلاّ عدم الربط.

وعلى هذا فإطلاق حمل القضايا السالبة مجازي وليس بحقيقي. وهذه القاعدة تصدق على القضايا الذهنيّة أيضاً.

وبناء على جميع المناقشات عند المتقدمين والمتأخرين والشيرازي والطباطبائي، وكذلك استدراك الباحث، بما أنَّ ليس في القضايا السالبة شيء إلاّ عدم الربط، وإطلاق حمل القضايا السالبة مجازي، وإن لم يكن شيءٌ، ولم يكن حقيقة، لم يكن الربط في العدم.

في النتيجة: ثبت رأي المتقدمين والمصنّف يعني: العدم ليس رابطياً، مزيداً بأدلة الطباطبائي والباحث في إكمال وإتمام البحث.

وفي دراستنا الدقيقة حول هذه التذكرة، وتعليق الطباطبائي، وجدنا أنَّ:

أولاً ـ قد قصد المصنّف من التذكرة دفع الشبهة حول المجهول المطلق، وهي: «المجهول المطلق لا حكم عليه بنفي أو إثبات» وهذه القضية، موضوعها (المجهول المطلق) وقد حكم عليه (لا حكم عليه بنفي أو إثبات) فحكم على المجهول المطلق. وذكر اختلاف الحملين بمعنى أنَّ الشيء قد يكذب على نفسه بأحد الحملين أي بالحمل الثاني الشائع الصناعي، ويصدق على نفسه بالحمل الأولي الذاتي. ومراده يكون تحقّق جميع المفاهيم والأعيان الثابتة في المبادئ العالية: إذا كان مراده من المبادئ العالية هو الأذهان الإنسانية فما فوقها وهذا ليس بصحيح؛ لأنَّ لجميع المفهومات الوجودية والعدمية حضوراً في الذهن أو العقل ولا حصول لها كشريك الباري والمجهول المطلق ونظائرها. بما أنَّ الحصول هو أمر خارجي. كما صرّح به الطباطبائي في تعليقه آنفاً.

ثانياً ـ ليس للمفاهيم العدمية التحقّق الخارجي، لكن للمفاهيم الوجودية التحقُّق الخارجي مضافاً إلى الحضور الذهني.

ثالثاً ـ من المعلوم في القضايا المحصورة، أنّه لا فرق بين القضايا السلبيّة والإيجابيّة من جهة الموضوع، كما في خارج الذهن. بهذا يوجد فرقٌ بينهما، بسبب الاعتبار فقط، ولا غير.

النتيجة: أثبت أنَّ القضية الموجبة بحسب الموضوع لا فرق بينها وبين القضية السالبة إلاَّ بسبب الاعتبار.

بناء على ذلك، لو أخذنا مفهوم الكل (بنحو الاعتبار)، وجعلناه موضوعاً، ونسبنا إليه (الوجود) بوصفه محمولاً، لا يخرج عن واحد من ثلاثة أقسام: فعلاقة الوجود بذلك المفهوم الكلي:

أولاً ـ أن تكون وجوبية، أي: أنَّ ذلك الشيء موجود وجوباً في هذه الحالة نسمّيه واجب الوجود. وهو على قسمين: واجب الوجود بالذات، كوجود الله تبارك وتعالى. وواجب الوجود بالغير كوجود الإنسان، والحيوان، والشجر، والحجر، ونظائرها.

ثانياً ـ أن تكون علاقة ذلك الوجود بالمفهوم الكلي امتناعية، في هذه الحالة نسمّيه ممتنع الوجود كشريك الباري، أو عدد خمسة يكون زوجاً وفرداً معاً.

ثالثاً ـ تكون علاقة الوجود بذلك المعنى الكلي إمكانية، أي: أنَّ ذلك المعنى لا يأبى الوجود ولا العدم ذاتاً، فنسمّيه ممكن الوجود،ككل الأشياء الموجودة في العالم قبل أن تكون موجودة نظير الإنسان والحيوان والشجر والحجر والماء وغيرها، مما يظهر بتأثير من العلة التامّة ثمّ ينعدم فنسمّيه ممكن الوجود.

وبما أنّا رأينا في بيان الشيرازي حينما أيدّ قول قدماء الفلاسفة وقال: «إنَّ كلّ موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر إليه عمّا عداه، فلا يخلو: إمّا أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجوديّة بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه، أو لا يكون كذلك؛ بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة، كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك». لهذا ـ أولاً ـ جعل المصنّف مقسم تقسيمه (الموجود) وهذا المقسم ليس أعم من الوجود، بل يساويه، وهو يشتمل على واجب الوجود وممكن الوجود من غير ممتنع الوجود. وهو ناقص.

ثانياً ـ أيضاً على أساس التشكيك يجب أن يكون انتزاع الحكم عن الموضوع والمحمول بنحو الاستقلال بالموجودية بنفسه، أو بغيره حتى يكون عين الوجود الواجبي وعين الوجود الامكاني جميعاً، لكن على أساس تقسيم المصنّف يخرج وجود الرابط منه. وهذا باطل.

على ذلك إنَّ منشأ الخطأ الّذي ارتكبه الشيرازي، هو الخَلط بين وساطة الواقع وعالم العين أي الحقّ هو وصف للقضيّة في عالم الأعيان، بواسطة الواقع والعين. لكن إذا أردنا أن نطابق الحقّ بالأشياء، لا بّد من مطابقة في خارج الذهن. وعلى هذا، ذهب المصنّف إلى أنَّ الحقّ هو الوجود العينيّ للأشياء بنحو مطلق.

قد تبين لنا أنَّ انتقادات الطباطبائي على استدلالات الشيرازي حول الإمكان في غير مكانها؛ لأنَّ الإمكان العام ليس إصطلاحاً منطقياً وفلسفياً، بل هو معنى مستفاد من الغرائز العرفية.

ناقش الطباطبائي رأي الشيرازي حول «الممكن أن يكون مستلزماً ـ للممتنع بالذات». وعرض رأيه بما سبق آنفاً. لهذا في إكمال وإتمام هذه المناقشة نقول:

أولاً ـ ينقسم الإمكان إلى قسمين: ممكن بالذات وممكن بالقياس، وأمّا الممكن بالغير فإنَّه غير موجود؛ لأنَّه غير معقول. والمراد من الممكن في هذا المبحث هو ممكن الوجود بالذات يعني لو لاحظنا الذات من حيث هي، فليست ضرورية الوجود، ولا ضرورية العدم. ولو فرضنا كائناً معيناً، فهذا الكائن لا الوجود ضروري له ولا العدم ضروري له، أي أنَّه يمكن أن يوجد ويمكن أن يكون معدوماً، لهذا وجوده متوقف على وجود علته، وعدمه متوقف على عدم علته.

ثانياً ـ طرح المصنّف الملازمة بين الممكن والممتنع بالذات على أساس أصالة الوجود، بغض النظر عن صحة الاستدلال أو عدم صحته، وهذا من ثمراتها، لكن إذا أردنا أن نستدل بهما على أساس أصالة الماهيّة فهذا مستحيل في هذا المقام.

الاقتراحات

يوصي الباحث بأمور، منها:

ـ دراسة الأسناد والمصادر والمراجع الّتي ذكرها ملاً صدرا في كتبه الفلسفية خاصةً في الأسفار الأربعة ضروري بل واجب.

ـ ضرورة دراسة المباحث الفلسفية الّتي وردت في آثار الفلاسفة المسلمين، منذ البداية إلى الآن، بشكل منظّم وتاريخي.

ـ دراسة حول دور العصر الصفوي وحكوماته وحكّامه؛ في مجال العلوم الإسلامية عموماً، والفلسفة الإسلاميّة خصوصاً.

ـ دراسة دور الفلسفة الإسلامية في حياة البشرية، وفي التحوّلات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وسائر أبعادها.

ـ دراسة دور الفلسفة الإسلامية في إيجاد الثورة الإسلاميّة طيلة التاريخ.

ـ دراسة دور الفلسفة الإسلامية في إيجاد السلام والوحدة بين المذاهب الإلهيّة في العالم.

ـ دراسة الصلة بين الفلسفة الإسلامية وسائر العلوم الإسلامية.

ـ دراسة تاريخ الفلسفة الدقيقة والعميقة والشاملة، بدون التعصّب.

ـ إصدار أقراص الكترونية في الدراسات الفلسفية الإسلامية.

ـ دراسة وتدقيق عدد المباحث الفلسفية الإسلامية وغيرها منذ خلق الإنسان إلى الآن.

ـ دراسة دور الفلسفة الإسلامية خاصّة الفلسفة ملاً صدرا وتابعيه في تفسير القرآن الكريم.

ـ دراسة دور فلسفة ملاً صدرا وتابعيه في انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

ـ دراسة دور فلسفة ملاً صدرا وتابعيه في تحولاًت الثقافية في العالم الإسلامي.

ـ دراسة دور فلسفة ملاً صدرا وتابعيه في أصول الفقه.

ـ دراسة دور فلسفة ملاً صدرا في الآراء الفقهية الإسلامية والمراجع الدينية.

ـ دراسة دور فلسفة ملاً صدرا وتابعيه في العلوم التجريبية. نسأل اللّه تعالى أن يوفقنا أَن نسبح في البحر الواسع والعميق للفلسفة الدينية والإسلامية حتّى نستطيع أَن نعمل بواجبنا في معرفة الفلسفة عامة، والفلسفة الإسلاميّة خاصّة وإكمال البحث، والوصول إلى مرضاته إن شاء اللّه.

وأخيراً، أمنيتنا من العلي القدير أن نكون قد وفقنا في هذا البحث في الوصول إلى إبداعات الطباطبائي والاستدراكات الصحيحة لشخصيتين (الطباطبائي والشيرازي) كان لهما الدور المميز في الحركة العلمية الفلسفية العربية والإسلامية، كما نسأل اللّه سبحانه أن يجعل هذا البحث منطلَقاً لباحثين آخرين، عسى أن يوفقوا لاستكمال ما بدأناه وتتميم ما توصلنا إليه من نتائج في هذا الكتاب. واللّه من وراء القصد.

وَآخِرُ دَعْوَانا أَن الحمدللّه ربِّ العالمين والحمدللّه الّذي يؤمن الخائفين وينجّي الصالحين ويرفع المستضعفين ويضع المستكبرين ويهلك الملوك ويستخلف الآخَرين والسلام عليكم ورحمة اللّه.

مظاهر شهراني: ١٥ شعبان المعظّم ١٤٣٠هـ.ق/ ٧ جولاي ٢٠٠٩م

فهرس المصادر والمراجع

أولاً ـ المصادر والمراجع العربية:

١ـ **القرآن الكريم.**

٢ـ إبراهيم، ماجد: **سيكولوجيا القهر والإبداع**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

٣ـ إبراهيمي ديناني، غلام حسين: **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط٢، ج٢، ١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م.

٤ـ ابن سينا، حسين (أبو علي ابن عبدالله): **التعليقات**، مكتبة الإعلام الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ.ق/ ١٩٨٣م.

ـ **الشفاء** (الإلهيات)، مكتبة آية الله المرعشي، قُمّ، إيران، ١٤٠٤هـ.ق/ ١٩٨٣م.

ـ **الشفاء** (الطبيعيّات)، مكتبة آية الله المرعشي، قُمّ، إيران، ج١، ١٤٠٤هـ.ق/ ١٩٨٣م.

ـ **الشفاء** (المنطق)، مكتبة آية الله المرعشي، قُمّ، إيران، ج١، ١٤٠٤هـ ق/ ١٩٨٣م.

ـ **النجاة** (النجاة من الغرق في بحر الضلالات)، منشورات جامعة طهران، طهران، إيران، ط٣، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠م.

ـ **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، دار العرب، القاهرة، مصر، ط٢، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م.

٥ـ ابن عربي، محمّد (أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحي الدين بن عربي): **الفتوحات المكية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج١، من دون التاريخ.

- **فصوص الحكم** (شرح داوود بن محمد القيصري)، أنوار الهُدى، قمّ، إيران، ط١، ج٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٦ـ أرسطوطاليس: **الطبيعة** (حقّقه وقدّم له: عبد الرحمن بدوي)، الدار القومية، القاهرة، ج١، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٧ـ أركون، محمّد: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** (ترجمة: هاشم صالح)، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٨ـ أفلاطون: **جمهورية أفلاطون** (ترجمة: حنا خباز)، دار القلم، بيروت، لبنان، من دون التاريخ.

٩ـ افلوطين: **أثولوجيا** (تحقيق: عبد الرحمن بدوي)، بيدار، قُمّ، إيران، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

١٠ـ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن: **شرح المواقف** (المحقّق الشريف علي بن محمّد الجرجاني)، منشورات الشريف الرضي، قُمّ، إيران، ج٤، ١٤١٢هـ.ق/ ١٩٩١م.

١١ـ البشتي، جميلة: **صدر الدين الشيرازي** (وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية)، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م.

١٢ـ بهمنيار بن المرزبان (توفي ٤٥٨هـ. ق/ ١٠٦٥م، وهو من التلاميذ البارزين لابن سينا): **التحصيل** (تصحيح وتعليق للأستاذ الشهيد آية اللّه مرتضى مطهّري)، جامعة طهران، طهران، إيران، ط٢، ج١، ١٣٧٥هـ.ش/ ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٦م.

١٣ـ التبريزي، محمّد علي (المعروف بمدرّس): **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب**، طهران، إيران، ج٢، ١٣٦٤هـ.ق/ ١٩٦٤م.

١٤ـ التفتازاني، مسعود: **شرح المقاصد في الكلام**، دار النعمانية، باكستان، ج١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٥ـ التهانوي، محمّد علي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ج١، ١٩٩٦م.

١٦ـ جبر، فريد، ودغيم، سميح، والعجم، رفيق، وجهامي، جيرار: **موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ج١، ١٩٩٦م.

١٧ـ الجرجاني، السيد الشريف علي: **كتاب التعريفات**، ناصر خسرو، طهران، إيران، ط٤، ج١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

١٨ـ الجسماني، عبد العلي: **سيكولوجية الإبداع في الحياة**، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٩ـ جهامي، جيرار: **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

- **موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ج١، ٢٠٠١م.

٢٠ـ حمادة، طراد: **أوائل المقالات في الصدرائية الجديدة**، دار المحجة البيضاء، ط١، ١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م.

٢١ـ حمية، خنجر: **إختبارات المقدّس**، دار الأمير، ط١، ١٤٢٨هـ.ق/ ٢٠٠٧م.

٢٢ـ حنفي، حسن: **دراسات إسلامية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط١، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م.

٢٣ـ داوري الأردكاني، رضا (تعريب: عبد الرحمن العلوي): **الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية**، دارالهادي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م.

٢٤ـ دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات صدر الدّين الشيرازي**، ذوي القربى، قُمّ، إيران، ط١، ج١و٢، ١٤٢٨هـ.ق/ ٢٠٠٧م.

٢٥ـ الرازي، فخر الدين محمّد (أبو عبدالله محمّد بن عمر بن حسين): **شرح**

الإشارات والتنبيهات، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، إيران، ط١، ج١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

- **المباحث المشرقية في علم (الإلهيّات والطبيعيّات)**، ج١ و٢، بيدار، قُمّ، ايران، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٢٦ـ **رسائل الفارابي** (الدعاوى القلبية)، مطبعة في منظمة جلفا بإصفهان، إصفهان، إيران، ١٦٣٦م.

٢٧ـ الرفاعي، عبد الجبّار: **تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلميّة**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط٢، ج١و٢، ١٤٢١هـ.ق/ ٢٠٠٥م.

- **مبادئ الفلسفة الإسلاميّة**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط٢، ج١، ١٤٢٦هـ.ق/ ٢٠١٠م.

٢٨ـ السبزواري، ملاًّ هادي: **شرح المنظومة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي وتحقيق وتقديم مسعود طالبي)، منشورات ناب، طهران، إيران، ط١، ج٢، ١٤١١ـ١٤٢١هـ/ ١٩٩٠ـ١٩٩١م.

٢٩ـ سجادي، السيد جعفر: **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين** (ترجمة: الدكتور علي الحاج حسن)، معهد المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.

٣٠ـ السهروردي، شهاب الدين: **مجموعة مصنّفات** (حكمة الإشراق، المشارع والمطارحات، التلويحات)، ج١و٢، مؤسسة مطالعات وتحقيقات الثقافية (پژوهشگاه)، تهران، إيران، ١٣٧٢هـ.ش/ ١٤١٣هـ.ق/ ١٩٩٣م.

٣١ـ السيد النجفي القوجاني: **سياحة في الشرق** (بالعربية، الترجمة: الهادي، يوسف)، دار البلاغة، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.ق/ ١٩٩٢م.

٣٢ـ سيف، أنطوان: **مصطلحات الفيلسوف الكندي**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان، ج١، ٢٠٠٣م.

٣٣ـ شقير، محمّد: **نظرية المعرفة**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٣٤ـ الشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم: **الملل والنِحَل** (تحقيق: محمّد سيد كيلاني)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج١، ١٤٠٤هـ.ق/ ١٩٨٣م.

٣٥ـ شوربا، زينب: **قضايا إسلامية معاصرة**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م.

٣٦ـ الشيرازي، صدر الدين محمّد: **الحكمة المُتعالية في الأَسفار العقلية الأَربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج١ ـ ٩، ١٩٨١م.

- **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده الآملي)، مؤسسة الطباعة والنشر (وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية الإيرانية)، طهران، إيران، ط١، ج١ـ ٣، ١٣٨٣هـ.ش/ ٢٠٠٤م.
- **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بنياد حكمت اسلامى صدرا، تهران، إيران، ج١ـ ٩، ١٣٨١هـ.ش/ ٢٠٠٢م.
- **أسرار الآيات**، حبيب، قُمّ، إيران، ١٣٧٩هـ.ش/ ٢٠٠٠م.
- **الحاشية على إلهيات الشفاء**، قُمّ، إيران، بدون تاريخ.
- **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية** (تصحيح وتعليق السيد جلال الدّين آشتياني)، المركز الجامعي للنشر، مشهد، ط٢، ١٣٦٠هـ.ش/ ١٤٠١هـ.ق/ ١٩٨١م.
- **شرح الهداية الأثيرية**، موسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- **مفاتيح الغيب**، مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، إيران، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٣٧ـ الشيرازي، قطب الدين: **شرح حكمة الإشراق** (بمساعدة عبد اللّه نوراني ومهدي محقّق) منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، ايران، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٣٨ـ صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ج٢، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣م.

٣٩ـ طباطبائي، محمّد حسين (ابن السيد محمّد): **فلسفة صدر المتألّهين الشيرازي المباني والمرتكزات**، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

- **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ج٢٠، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

- **نهاية الحكمه**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقُمّ المشرفة، قُمّ، ١٣٦٢هـ.ش/ ١٤٠٤هـ.ق/ ١٣٦٢هـ.ش/ ١٩٦٣م.

٤٠ـ الطهراني، آقا بزرگ (ت ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م): **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط٣، ج١ـ ٢٥، ١٤٠٣هـ.ق/ ١٩٨٣م.

٤١ـ الطوسي، محمّد (محقّق الطوسي: توفي ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، الخواجة نصير الدين: **شرح الإشارات والتنبيهات** (الموضوع: منطق وحكمة مشائية)، نشر البلاغة، قُمّ، إيران، ط١، ج٢ـ٣، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

- **أجوبة المسائل النصيرية**، پژوهشگاه علوم انسانى، طهران، إيران، ط١، ١٣٨٣ هـ. ش/ ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م.

- **تلخيص المحصَّل** (المعروف بنقد المحصَّل)، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤٢ـ الفاخوري، حنّا، والجرّ، خليل: **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٢م.

٤٣ـ الفارابي، أبو نصر: **الأعمال الفلسفية**، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٤٤ـ فخري، ماجد: **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة** (ترجمة: كمال اليازجي)، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م.

٤٥ـ فرحات، يوسف: **الفلسفة الإسلامية وأعلامها**، ترادكسيم، جنيف، سويسرا، ط١، ١٩٨٦م.

٤٦ـ فضل اللّه، مهدي: **أُصُول كتابة البحث وقواعد التحقيق**، دار الطّليعة والنشر، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٤٧ـ فضل اللّه، هادي: **مدخل إلى الفلسفة**، دار المواسم، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

- **مقدمات في علم المنطق**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٤٨ـ **القاموس العصري الحديث**، انجليزيـ عربي، لجنة من علماء الإنجليزية والعربية، دارالتوفيق للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٤٩ـ الكاتبي، نجم الدين، والبخاري، ميرك: **حكمة العين وشرحه**، الجامعة الفردوسي (دانشگاه فردوسی)، مشهد، إيران، ١٣٥٣هـ.ش/ ١٣٩٤هـ.ق/ ١٩٧٤م، ص٤٣٣.

٥٠ـ كبار العلماء والأعلام: **سيرة العلاَّمة الطباطبائي**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠م.

٥١ـ الكِك، فكتور: **رؤية توليفية** (وقائع ندوة الفلسفة والتصوّف، بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة)، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، بيروت، لبنان، ١٦ تشرين الثاني أو نوفمبر٢٠٠٦م.

٥٢ـ كوربان، هنري: **مقام ملاًّ صدرا في الفلسفة الإيرانية** (ترجمة: السيد حسين نصر، مجلة الدراسات الأدبية، السنة السابعة العددان ١و٢)، قسم اللغة الفارسية وآدابها الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان،١٣٤٤هـ.ش/ ١٣٨٤هـ.ق/ ١٩٦٥م.

- **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (ترجمة: نصر مروة، وحسن قبيسي، راجعه: الإمام موسى الصدر، وعارف تامر)، بيروت وباريس، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣م.

٥٣ ـ المجذوب، طلال: **منهج البحث وإعداده دراسة نظرية وتطبيقية**، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٥٤ ـ مجمع البحوث الإسلامية: **شرح المصطلحات الفلسفية**، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، ط١، ج١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٥٥ ـ مجموعة من الباحثين: **ركائز فلسفة صدر المتألّهين** (فلسفة صدر المتألّهين الشيرازي المباني والمرتكزات)، الترجمة والنشر دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م.

٥٦ ـ مطهّري، مرتضى: **الاجتهاد في الإسلام** (سلسلة التراث والآثار، ترجمة: صادق العبادي)، دار الإرشاد، بيروت، لبنان، ١٤٣٠هـ.ق/ ٢٠٠٩م.

ـ **مدخل إلى العلوم الإسلامية**، نور المصطفى، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ.ق/ ٢٠٠٧م.

٥٧ ـ المظفّر، محمّد رضا: **المنطق**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٥٨ ـ المليجي، حلمي: **علم النفس المعاصر**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٠م.

٥٩ ـ وهبه، مراد، وآخرون: **المعجم الفلسفي**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهره، مصر، ١٩٩٨م.

٦٠ ـ يعقوب، أميل: **قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية** (ترجمة: بسّام بركة شيخاني)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٧م.

ثانياً ـ المصادر والمراجع الفارسية

٦١ ـ جوادى آملى، عبدالله: **رحيق مختوم** (شرح حكمت متعاليه)، مركز نشر اسراء، قُمّ، ايران، بخش٤، ج١، ١٣٧٥هـ.ش/ ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٦م.

ـ **شرح حكمت متعاليه**، الزهرا، تهران بخش يكم از جلد ششم، ١٣٦٨هـ.ش/ ١٩٨٩م.

- **شرح حكمت متعاليه** (تهيه وتنظيم: محسن غروريان)، الزهراء، تهران، ١٣٧٢هـ.ش/ ١٩٩٣م.

٦٢ـ حسن زاده آملى، حسن: **درآسمان معرفت**، أمير كبير، تهران، ايران، ١٣٨٧هـ.ش/ ١٩٩٩م.

- **شرح منظومه حاج ملاّهادى سبزوارى**، ناب، قُمّ، ايران، ج٢، ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٥م.

- **هزار ويك نكته**، قُمّ، إيران، بدون تاريخ.

٦٣ـ حسينى تهرانى، محمّد: **مهرتابان**، باقرالعلوم، قُمّ، ايران، ١٤٠٢هـ.ق/ ١٩٨١م.

٦٤ـ حلى، حسين (حسين بن يوسف): **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** (تحقيق: حسن حسن زاده الآملي)، مؤسسه نشر اسلامى، قُمّ، ايران، ١٤١٧هـ.ق/ ١٩٩٦م.

٦٥ـ خوانسارى، محمد: **قاموس المصطلحات المنطقي** (باللغة الفارسية)، مركز دراسات العلوم الإنسانية والدراسات الثقافيّة، تهران، ايران، ١٣٧٦هـ.ش/ ١٩٩٧م.

٦٦ـ سبزوارى، ملاّ هادى: **منظومه**، حكمت، تهران، ايران، ١٣٦٧هـ.ش/ ١٤٠٨هـ.ق/ ١٩٨٨م.

٦٧ـ **شرح مصطلحات كلامى**، انتشارات بصائر، طهران، ايران، ط١، ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م.

٦٨ـ الشيرازي، صدر الدين محمّد: الشيرازي: **أسفار** (ترجمة: محمّد خواجوى بالفارسية)، المولى، تهران، إيران، ج١/ ١، ١٣٨٤هـ.ش/ ٢٠٠٥م، الهامش١.

- **سه رساله فلسفى** (ثلاث رسائل فلسفية، مقدمة وتعليق وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني)، دفتر تبليغات اسلام، قمّ، ط٣، ١٣٨٧ هـ. ش/

١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م.

٦٩ـ الطباطبائي، محمّد حسين: **صدر الدين محمّد ابراهيم شيرازى مجدد فلسفه اسلامى در قرن ١١هجرى**، دانشكده علوم معقول ومنقول طهران، طهران، إيران، ١٣٤٠هـ.ش/ ١٣٨٠هـ.ق/ ١٩٦١م.

٧٠ـ كوچنانى، قاسمعلى: **آراء فلسفى علاّمه طباطبائى** (پايان نامه دكترا، براهنمائى: احمد بهشتى، دانشكده الهيّات ومعارف اسلامى)، دانشكاه تهران، تهران، ايران، شهريور١٣٧٤هـ.ش/ ١٩٩٥م.

٧١ـ گلى زواره، غلام رضا: **جُرعه هاى جانبخش** (فرازهايى از زندگى علاّمه طباطبائى)، انتشارات حضور، قمّ، ايران، ١٣٧٥هـ.ش/ ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٦م.

٧٢ـ **يادنامه مفسّر كبير استاد علاّمه سيد محمّد حسين طباطبائى**، انتشارات شفق، قُمّ، ايران، ١٣٦١هـ.ش/ ١٩٨٢م.

ثالثاً ـ المراجع الفرنسية والانكليزية

73 - LALANDE, ANDRE: VOCABULAIRE TECHNIQUE ET PHILOSPHIE CRITIQUE DELA NASR, Seyyedhosin, Islamic Studies, (Chapter 10), Librairie du Liban, Beirut,1967.

74 - Corbin, Henry: Histoire de la PhilosoPhie islamique, 1ère Premiére-(Coll. «Idées», Gallimard, 1964 [Éditions Gllimard, Pasris, 1986].

• وصل الدكتور الشيخ مظاهر شهراني في هذا الكتاب، بين تراث إيران الفكريّ وطرح مسائل فلسفيّة عرفانيّة، تداولها قطبان إيرانيّان، وقدّمها إلى قرّاء العربيّة دانية القطوف، على الرغم من تعقيدها وفرادتها. وإنّي لعلى يقين من أنّ كتابه هذا سيفتح المجال رحباً لدراسات فلسفية إسلامية تنطلق منه وتليه. كما آمل أن ينتهج نهجه الباحثون اللاحقون لما انطوى عليه نهجه في البحث من التواضع التوّاق إلى المعرفة الملحة والصبر على تذليل الصعوبات والشكر الحميد، فجاء كتابه ذي موضوع علميّ متكامل، جدير بالقراءة وأن نضمه إلى المكتبة العربية.

الأستاذ الدكتور فكتور الكِك

• هذا الكتاب بمجمله محاولة جادة مفصلة متعمقة للإجابة على أسئلة هامة تقع على الحدود الجامعة بين عراقة التراث وسمات العصر. تلك الأسئلة تمكن الإنسان المتمسك بعراقة تراثه الديني أن يقوم بدور ثوري في حياة مجتمعه، وتبيّن أبعاد ذلك الدور ومجاله وتحدد العلاقة القائمة بين الأصالة والتجديد أهي علاقة تطابق أو تناقض أو تقاطع أو انفصال أو تباين.

الأستاذ الدكتور هادي فضل الله

• أهميّة هذا الكتاب، أنّه يقوم على اطلاعنا على صورة من صور تمظهر هذه الروح في تاريخ الفلسفة العامة، والفلسفة الإسلامية في مدرسة الحكمة المتعالية على وجه الخصوص.

كتاب، متقن، يقدّم متعة القراءة والفائدة لكلّ محبّ للحكمة، مشتغلٍ في الفلسفة.

معالي الوزير الأستاذ الدكتور طراد حمادة


دار الولاء
لصناعة النشر

الرويس، شارع الرويس، بيروت- لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com
P.O. Box: 307/25 | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-274-6

9 786144 202746

eight
009613 017565